Macht und menschliche Natur

Ein Versuch zur Anthropologie der geschichtlichen Weltansicht (1931)

> Der Gedanke will Tat, das Wort will Fleisch werden. Und wunderbar! Der Mensch, wie der Gott der Bibel, braucht nur seinen Gedanken auszusprechen, und es gestaltet sich die Welt. Die Welt ist die Signatur des Wortes. Dieses merkt euch, ihr stolzen Männer der Tat. Ihr seid nichts als unbewußte Handlanger der Gedankenmänner, die oft in demütiger Stille euch all eu'r Tun aufs bestimmteste vorgezeichnet haben.
>
> (Heinrich Heine, Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland)

Inhalt

Der Zweck dieser Schrift

Die oberste Frage der politischen Anthropologie: wie weit gehört Politik – der Kampf um Macht in den zwischenmenschlichen Beziehungen des einzelnen, der Gruppen und Verbände, der Völker und Staaten – zum Wesen des Menschen, scheint nur von philosophischem, nicht von politischem Interesse zu sein. Wer so denkt, vergißt, wie tief die Praxis von Theorie durchdrungen sein muß, um ihre Entscheidungen treffen zu können. Die Methoden und Nachwirkungen der Bismarckschen Ära haben freilich bei uns diese Einsicht, die in den Ländern mit einer politischen Kultur auch in den Büros der Ämter und Zeitungen nie ganz vergessen wird, auf sehr geringen Kurswert gebracht.
Nicht zum Nutzen der Politik. Je geringer sie geachtet ist, um so schlechter wird sie. Denn nicht der Glücksfall des großen einzelnen bestimmt ihr Niveau, sondern das Maß der Aufmerksamkeit, das ihr auch die nicht unmittelbar materiell an ihr interessierten Schichten eines Volkes entgegenbringen. Jenes für die Geringschätzung so bezeichnende Abgleitenlassen ihrer Fragen in die Ebene der Wirtschaft, jenes Verlorengeben des Staates an Finanz, Industrie und Handel entspringt bei uns zu einem wesentlichen Teil der auch von Krieg und Umwälzung nicht berührten Haltung der Intellektuellen zur politischen Sphäre als solcher. Nach wie vor herrscht bei uns die Überzeugung, daß Politik eine Technik ist, die von Exponenten irgendwelcher Machtgruppen gemacht werden muß, mit den großen Dingen der Wissenschaft, Kunst, des Rechts und des Glaubens aber nie in einem Atem genannt werden darf. Und schlimm genug nach dieser Überzeugung, daß man nicht einmal an so etwas wie Kulturpolitik vorbei kann, deren Aufteilung unter die großen Weltanschauungsparteien die Kalamität des Politischen den Geistigen besonders fühlbar macht.
Es ist eben nicht gleichgültig, gerade im Zeitalter des Demos und seiner nationalstaatlichen Selbstbestimmung, wie über Volk und Staat rein theoretisch gedacht wird. Es ist nicht gleichgültig, wie

die Philosophie darüber denkt, weil Gesetzgebung und Rechtsprechung zur Klarheit über ihre eigenen Kategorien auf die Philosophie zurückgreifen müssen, deren Geschäft es schließlich ist, statt der Notbauten von Zweckdefinitionen, ohne welche die einzelne Wissenschaft und der Praktiker nicht auskommen, feste Fundamente zu schaffen.

Deshalb darf man nicht gleich die Geduld verlieren, wenn Philosophie sich um Politik bemüht. *Dieses Bemühen ist zugleich eine Frage an die Philosophie.* Wäre es so, daß die Philosophie von einem gesicherten Bestande an Erkenntnissen aus sich der Politik als einem bisher von ihr vielleicht zu sehr vernachlässigten »Gebiet« zuwendete, dann wäre politische Anthropologie eine reine Anwendungsfrage; in dem Sinne etwa wie forensische Psychiatrie oder Kinderpsychologie angewandte Fächer sind. Philosophie steht zur Wirklichkeit in einem anderen Verhältnis, das Anwendungen von vornherein ausschließt. Sie kann zur Wirklichkeit Kontakt nur gewinnen, wenn sie zentral in das Fundament ihrer selbst die Wirklichkeit mit aufnimmt, so daß sie nicht erst im Ergebnis, sondern *im Ansatz* schon von der Wirklichkeit lernen wird. Philosophie darf nicht von oben zum Leben kommen wollen (wie es zuletzt noch Nelson angab, für den Politik angewandte Ethik war), sondern muß sich in den Blickbahnen dieses Lebens selbst zu ihm hin gestalten. Und das ist wieder nur möglich, wenn sie diesen Kontakt mit dem Leben, dieses zu ihm kovariante Denken als *für ihr eigenes Wesen notwendig* und nicht bloß als für den gewünschten Zweck eines Verständnisses des Lebens notwendig begreift.

Was aber soll den Inhalt der politischen Anthropologie bilden? Zunächst die Genealogie politischen Lebens aus der Grundverfassung des Menschen als einer ursprünglichen Einheit von Geist, Seele und Leib nach Maßgabe einer Theorie der Triebe und Leidenschaften, eine politische Affektenlehre und Charakterologie zugleich, von der die politische Praxis Nutzen hätte. Sodann die geschichtlich orientierte Besinnung auf die wechselseitige Abhängigkeit, in der die Auffassung von der menschlichen Natur, d. h. das Zusammenwirken der physischen Organe, der Psyche und des

Leibes, in der Rangordnung zwischen Vernunft, Willen, Gefühl, Leidenschaft, und die Auffassung vom Staate oder der Gemeinschaft jeweils stehen. Die Geschichte der organizistischen Theorie gäbe Belege dazu. So ließe sich schließlich die Mikrokosmosidee vom Menschen am Leitfaden des politischen Makrokosmos entwickeln und das *politische Apriori* aufdecken, das sich für die Vorstellungen vom menschlichen Wesen in seiner ganzen Weltverflochtenheit wirksam erweist.

Dazu fehlt uns heute das Fundament. Zuerst muß das Fundament geschaffen werden. Das liefert die Philosophie in ihrem gegenwärtigen Zustand nicht. Auch die Anthropologie liefert es nicht. Denn weder die rein empirische der Anatomen, Rassenbiologen und Vererbungsforscher noch auch die in ersten Ansätzen vorhandene medizinische Anthropologie ist dazu ohne naturalistische Vorentscheidungen über Wesen und Wurzel des Politischen imstande. Hier muß die Philosophie selber eingreifen. Und das kann sie nicht in der Weise, daß sie einfach direkt nach dem Wesen des Politischen fragt, um es angeblich voraussetzungslos zu fassen, sondern sie muß auf die Art ihres Fragens dabei zugleich achten, weil sie durch die Frage nach der Politik von der Politik selbst in Frage gestellt wird.

Mit dieser Möglichkeit mindestens muß sie rechnen – für die Staatslehre ist hier Carl Schmitt führend vorangegangen –, wenn das Ergebnis nicht eine klassifizierende Phänomenologie oder Ontologie der politischen Phänomene sein soll, in der die mögliche politische Bedingtheit ihrer »Sachlichkeit« übersehen wird. Wissen wir denn, ob es möglich ist, voraussetzungslos zu denken, ohne uns damit bereits für ein politisches Kategoriensystem: die politische Diskussionsbasis des Liberalismus entschieden zu haben, dessen polemisches Apriori eben diese naiv zum Ansatz genommene Voraussetzungslosigkeit ist? Man sollte sich um der *Theorie* willen hüten, in einer Epoche, in der die Diktatur eine lebendige Macht geworden ist, in der Rußland und Italien den Tod der Göttin der Freiheit verkündet haben, nach den Prinzipien des klassischen Liberalismus über Politik zu denken. Marxismus und Syndikalismus zwingen zu einer neuen Art von politischer Reflexion, zu einer

neuen Art des Philosophierens, die fähig ist, diesen Möglichkeiten schon im Ansatz mit kovarianten Maßstäben zu begegnen.
Das Thema unserer Schrift ist demnach, ein Fundament für die Betrachtung politischer Dinge zu finden, das dieser Möglichkeit eines politischen Apriori in der Wurzel philosophischer Überlegung selbst gewachsen ist. Aus dem Geiste der Politik sucht sie die Philosophie im Innersten zu bewegen, *um die Politik in ihrer menschlichen Notwendigkeit zu begreifen.* Anders kann man ihren Ernst nicht erkennen. Wie Kunst, Wissenschaft und Religion dadurch zu Medien der Welterkenntnis geworden sind, daß die Philosophie sie je zu ihrem Organon machen konnte, so wird auch die Politik die gleiche Würde nur erringen, wenn Philosophie sie aus der Stellung eines zufälligen Betätigungsgebietes des naturgebundenen Menschen befreit, indem sie sie zu ihrem Organon macht.
Für den Leser bedeutet das insofern einen Verzicht, als damit die Diskussion politisch unmittelbar interessanter, für den Staatslehrer, den politischen Soziologen und Praktiker aus logisch-methodischen oder ethischen Gründen wichtiger Themen an dieser Stelle unterbleibt. Doch hoffen wir, auf unserem Wege einer Begründung der politischen Anthropologie den Zugang zu dem zentralen Problem des Volkes zu bahnen, das in seiner eigentümlichen Mittelstellung zwischen den Sphären der Natur und des Geistes den Horizont darstellt, in dem politisches Leben sich entfaltet und aus dem her der Zwang und die Pflicht zur Macht für den Menschen entspringt.
Das Buch stellt sich damit in die Diskussion einer Wissenschaft und Philosophie der Politik, die – wir nennen nur einige Namen – in Deutschland von philosophischer Seite besonders durch Freyer und Litt, von juristischer Seite durch Carl Schmitt, Kelsen, Smend, von soziologischer Seite durch Max Weber, Scheler, Karl Mannheim, von historischer Seite besonders durch den bisher zu wenig beachteten Otto Westphal vorangetragen wird. Zugleich gehört es in die Auseinandersetzung um das Problem von Philosophie und Anthropologie, das, von der Historismusfrage aus durch Dilthey in Bewegung gebracht, auf sehr verschiedenen Wegen Scheler, Heidegger, Misch und der Verfasser in Angriff genommen haben.

Dem Kenner meiner Schriften sage ich nichts Neues, wenn ich betone, daß mir seit meiner »Einheit der Sinne« von 1923[1] der von Dilthey und Misch gewiesene Weg in dieser Frage der richtige zu sein scheint. Was ich dann in der Abhandlung »Grenzen der Gemeinschaft«[2] versucht habe, nämlich eine anthropologische Begründung der politisch-diplomatischen Konstante im menschlichen Gesamtverhalten zu geben und »Das Politische« als eine mit dem übrigens nicht bloß auf Staat oder auf Verbandsinteressen bezogenen Leben notwendig erzeugte Brechungsform der Lebensbeziehungen zu erweisen, soll in dieser neuen Schrift sein philosophisches Fundament erhalten.
Wir hoffen, den Interessen an staatsbürgerlicher Erziehung und Theorie der Politik auch auf dem indirekten, abseitigen Weg der Philosophie nützen zu können; einem Weg, der von all den Themen fortzuführen scheint, welche zur politischen Anthropologie gerechnet werden: Rasse und Staat, Führertum und Charakter, Trieb, Geist, Vernunft und Leidenschaft im politischen Kalkül und in der Diplomatie, Psychologie der Völker, Nationen und Machtzustände, Typenlehre der Staats-, Wirtschafts-, Sozial- und Kulturpolitik, soziale Differenzierung und Weltanschauung. Denn wir suchen die Frage zu lösen, ob die politische Sphäre als solche, die mit der urwüchsigen Lebensbeziehung von Freund und Feind gegeben ist (C. Schmitt), zur Bestimmung des Menschen oder nur zu seiner zufälligen, seinem Wesen äußerlichen physischen Daseinslage gehört; ob Politik nur der Ausdruck seiner Unvollkommenheit ist, deren Überwindung, wenn sie auch vielleicht nie faktisch gelingen wird, durch die Ideale einer wahren Humanität, einer ihn zu seinem eigentlichen Wesen entbindenden moralischen Erziehung gefordert ist; ob sie nur die Nachteile seiner Existenz bedeutet, der er als endliches Wesen verfallen, aber eben nur verfallen ist.
Mögen also die, welche es angeht, die staatsbürgerlichen Erzieher,

1 Helmuth Plessner, Die Einheit der Sinne. Grundlinien einer Ästhesiologie des Geistes, Bonn 1923. Jetzt in: Gesammelte Schriften, Bd. III.
2 Helmuth Plessner, Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, Bonn 1924. Vgl. in diesem Band S. 7–133.

die Geduld nicht verlieren, wenn Philosophie aufgeboten wird, diese Frage zu lösen. Wir können sie nicht mit einem fertigen philosophischen Instrumentarium lösen, sondern müssen um der Sache des Menschen in der Politik und der Politik im Menschen willen die ganze Frage der Philosophie selbst dabei aufrollen. Gewiß, Politik leidet – das spüren wir in der weltanschaulichen Belastung der Parteien –, wenn sie zu ernst genommen wird. Aber diesen falschen Ernst im Spiel bekämpft man nur durch eine rücksichtslose Erkenntnis der Bedeutung dieses Spiels, das die Völker immer mit ihrem Leben und Glauben zu bezahlen haben.

1. Die naturalistische Fassung der Anthropologie und ihre politische Mehrdeutigkeit

Folgt man dem im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts traditionell gewordenen Wortgebrauch, so bedeutet Anthropologie die Lehre vom Menschen, welche aus den Forschungen der Anatomen, Prähistoriker, Rassen- und Vererbungsbiologen zu gewinnen ist: eine empirische, vergleichende Untersuchung der mutmaßlichen Ursprünge des Menschengeschlechts und seiner Ausprägungswege in Rassen. Unter politischer Anthropologie hätte man dann[3] die Nutzanwendung dieser ausschließlich biologischen Erkenntnisse auf das politische Leben der Völker zu verstehen. Eine Nutzanwendung in theoretischer Hinsicht, insofern als die Erkenntnis von der Entwicklungsgeschichte der Formen und Kräfte politischen Lebens einen wesentlichen Teil, ja den Horizont kulturellen Daseins der Völker unter dem Aspekt seiner Naturbedingtheit begreiflich macht. Und eine Anwendung zu praktischem Nutzen, wenn man bedenkt, daß eine Einsicht in Gesetze, welchen das Politische durch seine Naturverbundenheit unterworfen ist, die

3 Ludwig Woltmann, Politische Anthropologie. Eine Untersuchung über den Einfluß der Descendenztheorie auf die Lehre von der politischen Entwicklung der Völker, Eisenach 1903. Gegen eine ihrer empirischen Grenzen bewußte Sozialanthropologie richten sich diese Ausführungen natürlich nicht.

Unsicherheit in der politischen Kalkulation wesentlich einschränken wird. Von einer solchen Wissenschaft wäre im Endeffekt so etwas wie eine metereologische oder konjunkturtheoretische Vorausberechnung politischer Stürme und Krisen zu erwarten und Hand in Hand damit eine fortlaufende Anweisung für den Staatsmann, die den Erfolg seiner Handlungen in steigendem Maße garantiert. Angesichts der Tatsache, daß gerade im politischen Kampf die Leidenschaften eine wesentliche Rolle spielen, da er im Zeichen der höchsten Ideale eines Volkes geführt wird, erscheint der Gedanke solcher anthropologischen Fundamentierung staatsmännischen Handelns als willkommene Hilfe für den Führer, der nüchtern und besonnen zu bleiben hat, um den Kampf im richtigen Moment zu beginnen und zu beenden.

Hilfe in doppeltem Sinn. Der Gedanke kann ein Programm werden, die Politik zu rationalisieren, d. h. aus der Sphäre der Leidenschaften und Ideale in die Ebene geschäftsmäßiger Erwägungen zu bringen und sie dadurch von allen illusionären Erwartungen zu befreien, die einem heute erreichten Entwicklungsgrad wenigstens der zivilisierten Völker nicht mehr entsprächen. Als Desillusionierungsmittel bildet dann politische Anthropologie eine Forderung politischer Aufklärung, von der die Linksparteien die allmähliche Zivilisierung der Kampfsitten im innerstaatlichen und zwischenstaatlichen Leben, den Fortschritt im gegenseitigen Verständnis der Klassen, Stände und Interessengruppen, schließlich der Völker erhoffen.

Man wird sich aber auch nicht wundern dürfen, den Gedanken einer Zurückführbarkeit des Politischen auf das Anthropologische bei den Rechtsparteien verfochten zu sehen, die im Sinne eines Machiavelli oder Hobbes von der Unveränderlichkeit und Unverbesserlichkeit der menschlichen Natur allzusehr überzeugt sind, um eine grundsätzliche Veränderung in den Beziehungen der Bürger oder der Völker für möglich zu halten. Ihnen stellt sich der Abbau der Leidenschaften und Illusionen, der moralischen Argumente und kulturellen Ambitionen auf das biologische Fundament als Demaskierung dar, welche das wahre Antlitz des Menschen in seiner nackten Bestialität enthüllt. Politische Anthropologie zeigt

nach ihrer Meinung die eigentlichen Triebkräfte jenseits ihrer geistigen Motivierung im ewig gleichen Spiel, das die Fortschrittlichen längst hinter sich gelassen zu haben wähnen, während es eine dauernde untergründige Spannung sei, die sich von Zeit zu Zeit gewaltsam entladen muß. Anthropologie wird dann zum Programm der vornehmlich pessimistischen, aufklärungsfeindlichen und insofern konservativen Verfechter der reinen Machtpolitik. Diese parteiischen Entwürfe beruhen auf einer mit der einseitigen Auslegung des Wortes Anthropologie verbundenen Vorentscheidung. Denn weder steht fest, daß der Mensch ein rein biologisch erfaßbares Wesen ist, noch auch die in den Gedankengängen stillschweigend vorausgesetzte Idee, das Physische an ihm habe ausschlaggebende Bedeutung für seine Existenz im ganzen ihrer geschichtsgestaltenden Äußerungen. Bestimmt sich auch der Staat aus dem Monopol legitimer physischer Gewaltanwendung gegen seine Bürger im Interesse ihres Schutzes gegen innere und äußere Feinde, so erschöpft diese biologische Grenzfunktion, ultima ratio regum, gerade nicht das Leben der Politik. Man muß sich hüten, die beständige Drohung, welche die Folgsamkeit gegen Gesetz und Verträge zu garantieren sucht, in jenes mutmaßliche Fundament der Staaten als ihr determinierendes Prinzip zurückzuverlegen, bevor man Klarheit über das Wesen des Politischen und seines Trägers gewonnen hat.

Der Weg zur politischen Anthropologie

2. Ihre universale Fassung im Hinblick auf den Menschen als geschichtliches Zurechnungssubjekt seiner Welt

So sieht man sich auf eine umfassende Auslegung des Wortes Anthropologie zurückverwiesen, wie sie bis zum letzten Drittel des 19. Jahrhunderts üblich war und heute wieder üblich zu werden beginnt. Als Lehre vom Wesen des Menschen im ausdrücklichen Hinblick auf alle Seinsweisen und Darstellungsformen kann sie infolgedessen den zu engen Rahmen einer biologischen Disziplin unmöglich ertragen. Sie umfaßt das Psychische ebenso wie das Geistige, das Individuelle ebenso wie das Kollektive, das in einem beliebigen Zeitquerschnitt Koexistierende ebenso wie das Geschichtliche.
An dieser Universalität ihrer Aufgabe scheint sie zu scheitern. Denn wie dürfte es heute im Zeitalter spezialistisch entwickelter Person- und Völkerpsychologie, Ethnologie, Soziologie und Geschichtswissenschaft, von allen biologischen und medizinischen Fächern ganz abgesehen, noch möglich sein, zu so etwas wie einer Universalerkenntnis des Menschen durchzudringen? Wie dürfen wir hier, wo alles im Fluß ist, auf irgendeine bleibende Synthese hoffen, die nicht schon nach wenigen Jahren überholt ist? Von Überwölbungen ist nichts zu erwarten, außer, daß sie einstürzen. Gerade die Grundlagen der Einzelwissenschaften vom Menschen liegen nicht für die Ewigkeit fest. Was wir heute an der Physik oder der Psychologie erleben, kann morgen die Physiologie, Pathopsychologie, Ethnologie treffen. Die Soziologie z. B. befindet sich seit geraumer Zeit in einem Dauerzustand von Grundlagenkrisis, die Geschichtsschreibung ebenso. Und nicht nur die Resultate, auch die Zielsetzungen und Methoden bieten keinen Halt. Von einer an der Logik der Erforschung des Menschen orientierten »kritischen« Suche nach dem Kategoriengewebe der Erfahrungseinheit »Mensch«, die regressiv das ihr vorausliegende Leitbild zu ermitteln hätte, ist darum auch nichts zu erhoffen.

Wohl aber gibt die geschichtliche Auffassung, *die bis zum Äußersten geht*, eine Anleitung zur universalen Anthropologie, wenn sie den Menschen auch in den außerempirischen Dimensionen des rein Geistigen als Zurechnungssubjekt seiner Welt, als die »Stelle« des Hervorgangs aller überzeitlichen Systeme begreift, aus denen seine Existenz Sinn empfängt. Wir müssen ihn nicht so begreifen, aber wir *können* es. Diese Systeme bilden die in ihrer übergreifenden Einheit wiederum problematische Fülle der Kulturen, wie sie im Laufe seiner Geschichte auf diesem Planeten allmählich hervorgetreten sind.

Der Mensch, verantwortlich für die Welt, in der er lebt: Wenn wir es überhaupt als einen Fortschritt, eine Entdeckung gelten lassen, daß wir im Unterschied zu den außer- und vorchristlichen Völkern es zum Begriff »des Menschen« als einer gegen religiöse und rassenmäßige Unterschiede indifferenten *weltbildenden* Wirklichkeit gebracht haben, dann sind wir nach Maßgabe dieser Universalperspektive gerade nicht allein dazu verpflichtet, unsere Kultur als absolutum den »Heiden« zu bringen, sondern ebenso unsere Kultur und Welt gegen die anderen Kulturen und Welten zu relativieren. Vielleicht ist das der erste Schritt zu ihrer Preisgabe. Aber um diesen Schritt kommen wir nicht herum, wenn wir an unserer Entdeckung, d. h. eben an unserer religiös im Gefühl der Gleichheit alles dessen vor Gott, was Menschenantlitz trägt, verankerten Wissenskultur festhalten wollen. Bejahung unserer Kultur und Religion bedeutet also den Verzicht auf ihre Verabsolutierung, Anerkennung außereuropäischer Kultursysteme und Weltbilder, die relativ auf ihre Träger und damit indirekt auf Gott, vor dem sie alle als »Menschen« gleich sind, gleichberechtigt oder wenigstens gleich möglich sind. Mag der christliche Theologe hier auch die Kardinalbeziehung zwischen Unwissenheit und Unerlöstheit der Nichtchristen zur Primatstellung des christlichen Volkes verwenden, so liegt doch in der Missionspflicht zugleich das Anerkenntnis einer natürlichen Gemeinsamkeit der Heiden mit den Christen, das längst seinen theologisch-bekenntnishaften Sinn verloren hat und eine Lebenswurzel unserer gesamten Bewußtseinsstellung geworden ist.

Von dieser Erfahrungsstellung aus relativieren sich im Universalaspekt der den Planeten bedeckenden Völker »ihre« Götter und Kulte, Staaten und Künste, Rechtsbegriffe und Sitten. Der für »unseren« Aspekt sie alle umfassende Raum der Natur relativiert sich auf unser abendländisches Menschentum und gibt die Möglichkeit anderer Naturen frei. Aber diese Relativierung führt sich nur durch, indem der Grund, auf dem sie beruht: Gleichheit alles dessen, was Menschenantlitz trägt, vor Gott, selber als Prinzip zum Vorschein kommt. Der Mensch wird als das Subjekt, als der Schöpfer und die produktive »Stelle« des Hervorgangs einer Kultur entdeckt. Wie Nietzsche es im »Willen zur Macht« apostrophiert: »Der Mensch als Dichter, als Denker, als Gott, als Liebe, als Macht: O über seine königliche Freigebigkeit, mit der er die Dinge beschenkt hat, um sich zu *verarmen* und *sich* elend zu fühlen! Das war bisher seine größte Selbstlosigkeit, daß er bewunderte und anbetete und sich zu verbergen wußte, daß *er* es war, der das geschaffen hat, was er bewunderte.«[4] In dieser Rücknahme der über- und außermenschlichen Forderungen religiöser, ethischer, juristischer, künstlerischer, wissenschaftlicher Wirklichkeiten in den Machtbereich schöpferischer Subjektivität, die sich an sie verlieren kann, weil sie produktiv-selbstvergessen sie ins Dasein und in Geltung gesetzt hat, liegt das Prinzip der Relativierung aller außerzeitlichen Sinnsphären einer Kultur auf den Menschen als ihre Quelle im Horizont der Geschichte.

Gewiß können wir die menschliche Produktivität einschränken und ihr nur den Finderblick statt der echten Schöpfermacht zugestehen. So sucht z. B. Scheler[5] dem Historismus und Soziologismus zu entgehen, wenn er nur »jede faktische und allen Menschen von Anfang an mitgegebene *bestimmte* ›eingeborene‹ Funktionsapparatur der Vernunft«[6] zugunsten der Annahme einer Vielheit selbst wieder auf ihre (ethnische usw.) Lebens- und Interessenbasis

4 Friedrich Nietzsche, Aus dem Nachlaß der Achtzigerjahre. Werke, hrsg. von Karl Schlechta, Bd. III, München [6]1969, S. 680.

5 Max Scheler, Die Wissensformen und die Gesellschaft. Gesammelte Werke, Bd. 8, hrsg. von Maria Scheler, Bern und München [2]1960, S. 25 ff.

6 Ibid., S. 25.

relativer Vernunftorganisationen preisgibt; so »daß wir ... das der Wesensidee des Menschen entsprechende ***absolute Ideen- und Wertreich*** ganz gewaltig viel höher über alle *faktischen* bisherigen Wertsysteme der Geschichte gleichsam aufhängen, ... nichts bewahrend als die Idee des ewigen, objektiven Logos, in dessen ... Geheimnisse ... einzudringen nicht *einer* Nation, einem Kulturkreise ... zukommt, sondern nur *allen zusammen* mit Einschluß der zukünftigen in *solidarischer* ... *Kooperation* unersetzlicher, weil individualer Kultursubjekte«.[7] Als ob mit dieser Korrektur eine Position bezogen wäre, die man nicht als Europäismus entlarven könnte! Da es doch für diese Position bezeichnend ist, allmenschlich gültige Zusammenhänge auf dem halben Wege einer universellen Relativierung aller Religionen, Moralen, Weltbilder derart sichtbar machen zu wollen, daß das über die Erde verbreitete geistige Leben, in einem überlebendigen Wert- und Ideenhimmel nach seinem Gehalt verankert, als eine Symphonie von Ausblicken ins Absolute erscheint. Weshalb sich dieser Standort höchstens inhaltlich – in der Weite der menschlich notwendigerweise möglichen Wertwelten und der ihnen zuzuordnenden Funktionen –, nicht aber prinzipiell von den »billigen absoluten Wertphilosophien der Gegenwart« unterscheidet, gegen die er in großer Aufmachung hervorgekehrt wird. Hier wie dort begreift man nicht die Tiefe der Geistesgeschichte, welche den Hervorgang der überzeitlichen Werte und Kategorien aus dem Leben, die geschichtlich-soziale Bedingtheit auch dieser Lehre vom Hervorgang des Ewigen aus dem Zeitlichen, zu erkennen gibt – eine säkularisierte Vergottung des Menschen, die in der christlichen Überzeugung von der Menschwerdung Gottes vielleicht ihr Ur- und Gegenbild hat –, und sieht daher nicht, daß das Zugeständnis des bloßen Finderblicks an die menschliche Macht noch von seiner Position Gebrauch macht, die der Gefahr der letzten Selbstrelativierung nicht gewachsen ist.

Begreifen wir also den Menschen nicht nur als einen durch Rasse und spezifisches Volkstum, Anlagen usw. mit je verschieden gear-

7 Ibid., S. 26 f.

teten »Okularen« oder Sinnesorganen des Geistes ausgerüsteten Finder, dem entsprechende transsubjektive Wirklichkeiten in den Blick kommen, während nichtentsprechende wegseligiert werden – was nämlich eine aufs Tier, aber nicht auf den Menschen passende Vorstellung ist –, begreifen wir ihn als Schöpfer, der freilich an seine eigenen Kreaturen gebunden ist und ihnen untertan wird, dann bahnen wir im Blick auf diese in der Linie geschichtlicher Weltauffassung liegende Möglichkeit den Weg zur universalen Wesenslehre des Menschen oder der philosophischen Anthropologie. Ihre fundamentale Schwierigkeit stellt sich sofort als eine doppelte in der Fassung ihres Gegenstandes, des »Wesens« von »Mensch«, und ihres Vorgehens auf diesen Gegenstand hin dar.

3. Soll universale Anthropologie empirisch oder apriorisch verfahren?

Offenbar ist solche Wesenslehre des Menschen keine empirische Disziplin. Denn aus der Erfahrung etwas von der Vorstellung erkennen, die selber der Erfahrung vom Menschen und ihrer Auswertung zugrunde gelegt werden soll, heißt einem unendlichen Zirkel verfallen. Aber apriorisch kann diese Wesenslehre vom Menschen auch nicht sein. Sie wäre dann nicht imstande, den Hervorgang der zeitlosen, apriorischen Wahrheiten und Verbindlichkeiten aus dem Leben im Horizont der Geschichte und ihrer Erfahrung begreiflich zu machen: *wenn* es sicher sein soll, daß der Mensch Ursprung der für ihn gültigen und unvordenklichen Bedingungen seines Wissens, Wollens, Fühlens und Glaubens ist; *wenn* es – zufolge der eben dargelegten Gründe – zum Sinn des Begriffes »Mensch« gehören soll, daß die ihn bindende Welt auf sein natürlich-geschichtlich je verschieden geartetes Menschentum relativ ist. Ein Prinzip, demzufolge der Begriff Mensch im Körperlichen, Seelischen und Geistigen die Breite einer Realisierungsmöglichkeit erhält, einer Realisierung in Völkern, Rassen, Nationen und Epochen, welche die ökumenische Einheit der Mensch-

heit auch ohne absolut geltende Bezugssysteme: Gott – Vernunft – Welt garantiert. Eine apriorische Wesenslehre aber müßte an dieser Stelle des Hervorgangs des Apriori aus dem Mächtigkeitsgrunde des Menschen dieses Prinzip der Zurechnung zugunsten solcher absoluten Bezugssysteme durchbrechen.

Überdenken wir die Alternative. Eine empirische Wesenslehre ist ein Unding, sie widerspricht dem Wesenscharakter. Warum? Durch die bedeutsame Einschränkung, daß »Wesen einer Sache« das gegen ihre nur erfahrungsmäßigen Abwandlungen Konstante besagt. Wesen einer Sache deckt sich dann mit dem, woraufhin sie als eine solche ansprechbar ist. Sage ich Tisch, dann zeichne ich den Rahmen, in dem die Tischhaftigkeit eines »Tisches« oder sein Wesen als Tisch heraustritt. Ich kann Tisch sagen, also gibt es – die Möglichkeit, von so etwas wie Wesen dieses Tisches im Unterschied von gerade diesem Tisch zu reden. Faßt man Wesen anders, nicht konform zu begrifflicher Allgemeinheit und ideeller Gestalteinheit, etwa als die tragende Substanz oder Kraft, als das eigentlich Bedeutsame einer an dem jeweils in Rede Stehenden selbst nicht ablesbaren Funktion, sein Geheimnis, seine verborgene Qualität, dann müßte eine Wesenslehre des Menschen eminent empirisch sein.

Die Sprache trennt zwar wesenhaft und wesentlich. Wesentlich mag am Menschen etwas Empirisches: das Herz oder der Charakter oder die Herkunft, mag an diesem Menschen vielleicht seine künstlerische Begabung oder sein gutes Aussehen sein, wesentlich nicht nur für ihn, die Wesenhaftigkeit wird damit noch nicht getroffen. Aber was garantiert uns den objektiven Sinn der Rede von Wesenhaftigkeit und Essenz und quidditas? Wenn ich Rauch aufsteigen sehe und frage: was ist das, so kann die Frage in sehr verschiedenen empirischen Richtungen beantwortet werden (das ist Wasserdampf, ein Holzfeuer. Da brennt ein Haus, das ist ein Nebelfetzen usw.); nur wenn der Frage die ausdrückliche Richtung auf diejenigen Bedingungen gegeben wird, denen die jeweilige Sache, so wie sie *angesprochen* ist, offenbar »gehorcht«, *indem* sie so angesprochen wird – als Rauch, nicht als Dampf, Wolke, Nebelstreifen –, entsteht der Boden für die spezifische apriorische

Wesensproblematik. Denn es muß schon ein vorhergängiges Verständnis von Rauch, d. h. der Rauchhaftigkeit im Spiel sein, wenn das rechte Wort für den Eindruck zur rechten Zeit sich einstellen soll. Auf die vorliegende Problematik angewendet: Nur wenn feststeht, daß die so vollklingende Frage nach dem Wesen des Menschen in diesem akademischen Sinn einer Freilegung der zuvor in den Blick gefaßten Bedingungen der Ansprechbarkeit von etwas als Mensch gefaßt ist, im Sinne einer Kategorialanalyse also, kann die Frage empirisch nicht beantwortet werden.

Apriorisch soll die Wesenslehre aber auch nicht verfahren können, wenn sie den Menschen als Zurechnungssubjekt seiner Kultur, als »Stelle« schöpferischen Hervorgangs der Bedingungen einer Objektivität begreiflich machen will. Angenommen, sie verfährt apriorisch. Was ist die Folge?

Im Bereich des Mensch Genannten müssen die Bedingungen, ihn so zu nennen, die Momente, an denen das Zutreffen der Redebedeutung orientiert ist, maßgebend für die Wesensfixierung werden. An der Ansprechbarkeit auf sein Menschentum hin hat dann die Wesenslehre die Garantie ihrer Beantwortbarkeit. Schon das ist bedenklich, wenn es auch für den Forscher, der nicht ins Blaue hinein fragen, sondern, wie man sagt, vernünftige Fragen stellen will, geradezu methodisches Prinzip bedeutet. Über die Beantwortbarkeit durch Aufweis dieses Wesens ist also schon entschieden; das Wesen »ist«, und zwar ein Zugängliches und zu Offenbarendes. Da sein Bereich durch die Benennbarkeit nicht einfach nur angezeigt, sondern abgesteckt ist, insofern als das Zutreffen der Benennung am Wesen selbst hängt, die Bedingungen der Erfüllung der Redeintention nicht nur mit den Wesensmerkmalen zusammentreffen, sondern identisch sind, hat das Wesen in genau ihrem Sinne etwas von jener Allgemeinheit an sich, die als Allgemeinheit des benennenden Ausdrucks in der Rede fungiert. Nach phänomenologischem Prinzip kann es nicht anders sein: ἀποφαίνεσθαι als Erscheinen und zur Sicht kommen, vom Gegenstande her, und ἀπόφανσισ als offenbarende und zur Sicht bringende Rede, zum Gegenstande hin, bilden eine in gegensätzlicher »Bewegung« aufbrechende, urtümliche Einheit des Verwurzeltseins von Ausdruck

und Sache. Infolgedessen besagt Wesen des Menschen (= das, was den Menschen »allererst« zum Menschen macht oder auf dessen Grunde erst er Mensch ist), das Menschheitliche an ihm und determiniert sein hic et nunc Menschsein; die Menschheitlichkeit ist methodisch schon als sein Fundament vorweg gesichert.
Da der Mensch als Zurechnungssubjekt seiner Kultur, als Schöpfer im Horizont seiner Geschichte begriffen werden soll, der schöpferische Hervorgang aber aus dem Fundament, der Wurzel seines Menschtums vollzogen werden muß, wenn anders seine Produktivität etwas mit ihm »selbst« zu tun hat – sonst ist er eben für sein Tun nicht restlos verantwortlich gemacht –, so schiebt sich von vornherein die Menschheitlichkeit »die Menschheit in ihm«, wie der deutsche Idealismus sagte, als zeugender Grund unter. Ein wenn auch nur methodisch gemeinter Apriorismus führt zwangsläufig zur universalistisch-rationalistischen Ontologisierung menschlichen Wesens.

4. Zwei Möglichkeiten des apriorischen Verfahrens

Zwei Möglichkeiten sind hier zu beachten, die Möglichkeit einer inhaltlichen und die Möglichkeit einer formalen Bestimmung des menschlichen Wesens oder, anders gefaßt, die Möglichkeit einer Setzung des Wesens in ein Was und der Setzung des Wesens in ein Wie. Die erste Möglichkeit läßt nichts offen, sondern zwingt zu einer konkreten Angabe des Wesens des Menschen. Beispiele wären etwa: der Dichter ist der wahre Mensch, das Griechentum ist das wahre Menschentum, Christus allein ist wahrhaft Mensch gewesen, Philosophie ist eigentliches Menschsein. Nach dieser Methode kann eine Eschatologie, eine Heilsgeschichte, eine Kirche, ein Dogma denken, indem sie von vornherein auf die profane, natürliche, rationale Offenheit gegen Möglichkeiten anderen Menschentums verzichtet. Die zweite Möglichkeit der Setzung des Wesens in ein Wie schafft sich von vornherein den Raum, alles was Menschenantlitz trägt, als gleichberechtigte Ausformungen und

Weisen des Menschseins zu verstehen. Hier besteht nicht der Zwang zu einer konkreten Angabe des Wesens, sondern nur der Zwang, das eigentlich Menschliche mit einer Struktur zu decken, die formal und dynamisch genug sein muß, um die in der *ganzen* Breite ethnologischer und historischer Erfahrung ausgelegte Mannigfaltigkeit als mögliche Modi des Faktisch-werdens dieser Struktur sichtbar zu machen.

Auf eine solche Strukurformel gehen Scheler und, in der speziellen Methodik ihm allerdings entgegengesetzt, Heidegger, dessen Werk (obwohl es auf anderes zielt) als Beispiel der apriorischen Anthropologie dienen soll. Der Mensch ist durch eine Art, zu sein = Dasein definiert. Um die Fassung, »Auslegung« des Daseins geht es in der Frage nach seinem Wesen. Seine Essenz liegt in seiner Art, zu sein, in seiner Existenz, die als eine »geschehende Grundverfassung« konzipiert wird. In der Übernahme je seiner Möglichkeit vereinzelt sich die Existenz als das Sein zu Möglichkeiten, wird der Mensch frei zu seinem Schicksal und damit in dem Modus: je er selbst – erst Mensch. Dieses Werden zum Sein geschieht, sofern Dasein existent geworden ist. Aber dieses Geschehen vollzieht sich nicht als die erfahrbare Geschichte der Ursprünge und der die Schicksale der Menschen und Völker bestimmenden Umbrüche, sondern *ermöglicht* als die Essenz seiner Geschichtlichkeit die erfahrbare Geschichte. Die »Grundexistentialien« (Wesensmomente des Daseins) machen Geschichte allererst möglich. Und wenn die Frage nach dem, was früher ist als der Mensch – sie gehört nach Heidegger nicht mehr zur Anthropologie, welche, wie diejenige Schelers, die Idee vom Mensch bereits voraussetzen müsse – darum das Eigentliche, sein Radikal zum Ziel nimmt, so wird sie in der Analyse des Daseins, das je meines ist, eine Methode ausbilden, welche den schöpferischen Hervorgang eines auf ein gewisses Menschentum relativen Kultursystems und seiner wahlverwandten Welt begreiflich machen kann.[8]

Immerhin scheint diese zweite Möglichkeit der Setzung des

8 Vgl. hierzu übrigens Martin Heideggers Besprechung von Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen, Bd. II: Das mystische Denken, in: Deutsche Literatur Zeitung, N. F. V (1928), S. 1009.

menschlichen Wesens in ein Wie und eine Weise das Offensein gegen die ganze Breite der Kulturen und Epochen zu gewährleisten. Denn die formal-dynamische Struktur der Existenz gestattet ihre Abwandlung in die verschiedensten faktisch gewordenen Existenztypen oder Typen des »In der Welt Seins«. Warum sollte die existentiale Bewegungsform der »Transzendenz des Daseins«, wie sie Heidegger in seinem Kantbuch angibt: »Von-sich-aus-hin-zu-auf... dergestalt, daß das so sich bildende Worauf-zu zurück- und hereinblickt in das vorgenannte Hin-zu...«[9], nicht auf jedes beliebige Existenzsystem in seinem Verhältnis von Mensch und Welt passen? Je in ihrer »Welt« gefaßt, werden sich der Inder, der Grieche, der Eskimo, der Polynesier, der protestantische Christenmensch nach gleichem Bewegungsschema, oder besser auf ein gleiches Bewegungsschema hin entwerfend verstehen lassen. Wenn (ich folge den Worten Mischs[10]) in der Weise »ursprünglich bildender Geltung« der »Horizont« hervorgebracht wird, innerhalb dessen uns die Bedeutsamkeit dessen, womit wir umgehen, »offenbar« zu werden vermag, sei es der Horizont einer »Welt« für das Sichhinwenden zu Gegenständen überhaupt, sei es der der sittlichen Welt, in deren »Medium« ich, mit Fichte zu reden, mich allererst »als Person erblicke«, – so gilt dieses Geschehen auch da, wo es den Geschehenden noch verborgen bleiben muß. In einer Totemkultur z. B. mag das existentiale Grundgeschehen anders verborgen sein als in der europäisch-christlichen Welt, mag die »Verfallenheit« anders fixiert sein, mag die Verlorenheit an das »Man« anders gelagert sein als im christlichen Europa, in dem die Entdeckung von so etwas wie »Person« und »Welt« schon geleistet ist. Aber das ändert doch nichts daran, daß das in Wahrheit Menschliche dort eben *noch nicht* – zu sich aufgebrochen oder faktisch geworden ist. Und halten wir daran fest, daß Mensch nur dann ist, wenn »Dasein« faktisch geworden ist, so entsteht sofort die Frage: Ist Menschsein notwendig-mögliches »Zu sich Durch-

9 Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929, S. 181 (4. Aufl. Frankfurt a. M. 1973).
10 Georg Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie (Schluß), in: Philosophischer Anzeiger IV. 3./4. (1930), S. 175-330.

und Aufbrechen« (Bewußtwerden und Übernehmen des eigenen Schicksals) zur je eigenen Personalität? Oder ist es gar an wirkliches Aufbrechen gebunden? Wenn der Indianer, der Etrusker, der Ägypter je in seiner mütterlichen Landschaft diesen Durchbruch und die mit ihm verbundenen Entdeckungen nicht gemacht hat, die nur im christlichen Bereich möglich geworden sind (auf dem Untergrund der klassischen Antike), dürfen sie dann noch Menschen heißen? Oder sind sie Menschen nur dem Schein nach, und gehört alles, was Menschenantlitz trägt, nur somatisch zu jenem Bereich, in dem Dasein faktisch werden kann?

Fraglos muß eine Analyse des Wesens Mensch, die so angesetzt ist wie die Heideggersche, in der einheimischen Region dessen, was ich je selbst bin, anfangen. Und auf ihrem Wege werden ihr die typischen Lebenszüge auftauchen, die »unser« Dasein, das Dasein von Europäern, die von klassisch-christlicher Tradition geformt sind, nun einmal beherrschen. Ausgerichtet auf eine Strukturformel, die mit der Auslegung des eigenen auch die mögliche Auslegung fremden Daseins verbindend alles Menschliche der Möglichkeit oder dem Wesen nach auf seine Essenz und sein Specificum hin ausdrücken soll, kann dieser Weg, der schließlich in der Formulierung des Sinnes von Sein schlechthin enden will, sich sehr wohl als bloßer Weg ausgeben. Die Existentialanalyse mit den Stationen der Sorge, des Seins zum Tode, der Angst hat immer die Möglichkeit, den jeweiligen Gehalt auf die Methode zu relativieren und zu sagen: das ist unser Zugang zum menschlichen Wesen; nur auf jenem Lebensboden, dem die Fraglichkeit dessen, was er eigentlich ist, zugehört, kann Wesensanalyse genuin getrieben werden. Gräbt sie tief genug, dann wird sie schon die Abzweigungsstellen finden, wo aus der Grundwurzel der Menschlichkeit (Daseinheit = Wesen des Daseins) die Möglichkeiten sich ergeben, in andere Auslegungsformen der Existenz als die eigene Form, welche für die gewählte Methode maßgebend war, zu geraten.

Sind diese anderen Auslegungsformen nicht mit der eigenen nicht nur gleich möglich, als »transzendental zufällige« Formen der Verfallenheit, sondern auch gleichberechtigt? Wenn nicht, dann sind eben die Träger von Kulturen, welche keine Möglichkeit zur

Übernahme des eigenen Schicksals, zur Personalität, ja letzten Endes sogar zur Metaphysik im griechisch-christlichen Sinne haben, keine Menschen oder Menschen nur im Latenzzustand. Sie befänden sich günstigstenfalls in einem Zustand natürlicher Unerlöstheit, aber auch nur, sofern man eben ihnen eine natürliche Bekehrbarkeit zubilligt. Sind aber die anderen Auslegungsformen mit der eigenen gleichberechtigt, dann hebt sich der Universalitätsanspruch der eigenen Daseinsauslegung auf. Dann ist es *unser* Wesen, hier und heute, was die Existentialanalyse in der Ausrichtung auf das Eigentlich-Menschliche wahrhaft nur in den Blick bekommt. Und das besonders Schwierige daran ist nicht das Auftreten des Universalitätsanspruchs in der Blickrichtung dieser einseitigen Daseinsform, sondern die Bestimmung des Verhältnisses der Daseinsformen untereinander. Denn was erlaubt mir dann noch die Einheit der Vergleichshinsicht, indem ich sie alle als Formen des Daseins, des Menschentums beurteile? Nur die Gleichheit dessen, was Menschenantlitz trägt? Womöglich doch nur somatische Kriterien des homo sapiens et faber als einer Erscheinung im Rahmen sinnlicher Erfahrung?
Die apriorische Anthropologie oder Existentialanalyse, welche in der formalen Wesensfassung (gegenüber einer materialen) sich gegen die Breite der Kulturen und Epochen offen halten wollte, entdeckt am Ende die Verengung ihres Blickfeldes als eine Folge ihrer methodischen Apriorität. Indem sich ihr durch die methodische Anweisung das Eigentliche des Daseins als die Daseinheit (Menschheit) präsentiert, die allererst den Menschen zum Menschen macht, wird die Menschheit im Menschen zum Wesen des Menschen. Die Bedingungen der Möglichkeit, Existenz als Existenz anzusprechen, *haben zugleich* den Sinn, Bedingungen der »Möglichkeit« zu sein, Existenz als Existenz zu führen. Eine Vorzugsstellung der Kultur, in der diese Möglichkeit faktisch (oder nur möglicherweise faktisch) ist, vor anderen Kulturen, welche diese Möglichkeit von sich aus nicht haben, ist damit gegeben. Sie kann sich natürlich liberalisieren, wenn sie bei den anderen nur eine Unerwecktheit und Unerlöstheit zum Möglichkeitssinn ihrer eigenen Existenz annimmt und auch bei ihnen die Umkehr »zu

sich« für möglich hält; das wäre dann im Prinzip die christliche Haltung gegenüber den Heiden, den noch nicht zur Gotteskindschaft durchgedrungenen Kindern Gottes. Oder sie ist rigoros und spricht ihnen den Charakter des Menschseins ab, der ja nach der ganzen Voraussetzung an Kennzeichen wie Sprache, erfinderische Tätigkeit, von körperlichen Merkmalen schon gar nicht zu reden, nicht gebunden sein soll.

Im Enderfolg kommt mit der apriorischen Anthropologie so oder so eine Verabsolutierung bestimmter menschlicher Möglichkeiten heraus. Schon der Katholik z. B. wird die Heideggersche Angabe des Sinnes von Existenz ablehnen müssen. Und wie erst müssen sich die Aspekte außereuropäischer Kulturen und Daseinssysteme dagegen ausnehmen; zu deren Sinn der eminente »Mangel« an Individualität, Personalität und Freiheit zu Möglichkeiten gehört, eine »Verfallenheit an das Man«, – deren eigener Lebenssinn damit eben nicht getroffen wird, wenn er in solcher Perspektive erscheint. Es liegt aber in der Konsequenz der gleichen Blickhaltung, wie sie für die apriorische Anthropologie kennzeichnend ist, Respekt zu haben vor den jedem Leben und Lebenssystem je einheimischen Perspektiven und es dem Menschen zu überlassen – und gewaltlos von ihm zu erfahren, was er ist und als was er sich auslegt, ob er die Essenz seiner Existenz in seine Existenz oder: in einen anderen Menschen, in Tier oder Pflanze, in Stern oder Erde, in einen Gott oder in die Elemente setzt. Die vom Abendland errungene Weite des Blicks erfordert die Relativierung der eigenen Position gegen die anderen Positionen. Ihr Mittel und ihre Entdekkung ist der Begriff Mensch, sind im Grunde alle formalen oder formalisierbaren Kategorien wie Leben, Kultur, Welt. Dieser ihrer Relativität hat sich die eigene Position bewußt zu bleiben, wenn sie in der Gleichmöglichkeit des Verstehens und Ausdeutens anderer Positionen die Gefahr der Uniformierung des Fremden nach eigenem Wesensschnitt vermeiden will.

5. Die neue Möglichkeit einer Verbindung apriorischer und empirischer Betrachtung nach dem Prinzip der Unergründlichkeit des Menschen

»Es wurde im vorhinein bemerkt, daß der Begriff ›Möglichkeit‹ gerade insofern gefährlich ist, als er verstattet, Macht und Kunst und denkerische Bedingung unter der Vorherrschaft der rein diskursiven Kategorie zu vereinen, um dadurch einen Übergang von der Lebensinterpretation zur Ontologie des Daseins zu bewerkstelligen ... Die existentiale Macht des Weltverständnisses ... soll in ihrer ›Möglichkeit‹ begriffen werden: unplatonisch, aus der Dynamik des Lebens begriffen werden als ein selbstmächtiges Geschehen, dessen Produkt ... nicht durch ein ihm jenseitiges peras bestimmt ist, sondern die ›Wurzel seiner eigenen Möglichkeit‹ im Dasein ›geschlagen‹ hat. Aber die Bewegung wird nun nicht, wie wir es für das ›Können‹ erwarten möchten, im Grunde des *Daseins*, sondern dem Bedingungsverhältnis, dem denkerischen Möglichsein entsprechend im ›Grunde des *Wesens* des Daseins‹ angelegt, also bereits von der philosophischen Reflexion über das Leben her«.[11] »Das ist nach Heidegger ›das Dasein‹ in ihm, das durch die Endlichkeit bestimmt und in seiner zeitlosen, in sich geschlossenen Grundbewegtheit von der Zeitlichkeit aus konstruiert werden soll, während uns das ›von dem Menschen gelebte Leben‹ in dem unergründlichen Woher verschwebt, das erst zur Bestimmtheit der Bedeutung kommt, wenn ihm sein eigenes Jenseits, die in sich geschlossene Gestalt einer geistigen Welt durch die immer geschichtlich bestimmte Konzentration der Kräfte abgerungen wird«.[12]

Soll der Mensch als die schöpferische Durchbruchstelle seiner geistigen Welt, aus deren Werten und Kategorien heraus er sich, seine Mitwelt und Umwelt versteht und behandelt, seines eigenen Apriori also und seiner ihm je schon vorgezeichneten Denk-, Willens- und Gefühlsmöglichkeiten verstanden werden, dann kann die Theorie, die eben dieses Urhebertum begreiflich zu machen

11 G. Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie, S. 266.
12 Ibid., S. 238.

sucht, wie wir sahen, weder empirisch noch apriorisch sein. Sie darf sich wenigstens keiner der beiden Methodenprinzipien verschreiben. Es muß *offen*bleiben, um der Universalität des Blickes willen auf das menschliche Leben in der Breite aller Kulturen und Epochen, wessen der Mensch fähig ist. Darum rückt in den Mittelpunkt der Anthropologie die Unergründlichkeit des Menschen, und die Möglichkeit zum Menschsein, in der beschlossen liegt, was den Menschen allererst zum Menschen macht, jenes menschliche Radikal, muß nach Maßgabe der Unergründlichkeit fallen. Nur wenn und weil wir nicht wissen, wessen der Mensch noch fähig ist, hat es einen Sinn, das leidvolle Leben auf dieser Erde zu bestehen. Die Unergründlichkeit seiner selbst ist das um des *Ernstes* seiner Aufgaben willen verbindliche Prinzip seines Lebens und seines Lebensverständnisses.

Und nur sofern wir uns unergründlich nehmen, geben wir die Suprematiestellung gegen andere Kulturen als Barbaren und bloße Fremde, geben wir auch die Stellung der Mission gegen die Fremde als die noch unerlöste unmündige Welt auf und entschränken damit den Horizont der eigenen Vergangenheit und Gegenwart auf die zu den heterogensten Perspektiven aufgebrochene Geschichte. In dieser Richtung vollzieht sich der Abbau jener Vorstellung eines einlinigen Fortschritts, der den Blick der Historiker, Soziologen und Psychologen von vornherein auf das Abendland des 18., 19. und 20. Jahrhunderts fixiert hielt, als ob ihre Zivilisation, da sie rationale Geschichtserkenntnis und Sozialforschung in Freiheit gesetzt hatte, das letzte und höchste Stadium der Menschheit repräsentiere. In dieser Blickrichtung vermag allein jene Gerechtigkeit einer rationalen Geisteswissenschaft Wurzel zu schlagen, die mit der Desillusionierung ihrer selbst mit den bevormundenden und gönnerhaften Urteilen über außereuropäische und vergangene Dinge aufräumt. Relativ auf das eigene Wert- und Kategoriensystem erblickt die Geisteswissenschaft, die um die Errungenschaft dieser Blickstellung weiß, darin einen Fortschritt, ohne ihn zum Maßstab ihrer Objekte zu machen und ohne in ihm einen stillen Prozeß zu sehen, der den Gang des Geistes bis zu einer nunmehr erreichten endgültigen und absoluten Freiheit vorangetragen hätte.

Die Ausrichtung der Frage nach dem Wesen des Menschen läßt allein in dieser Rücksicht auf die Geschichte ihren *Tatsachen* das ihnen ursprüngliche Gewicht von *Entscheidungen* über das Wesen des Menschen. So nimmt man der Geschichte den Charakter einer bloßen Empirie, die in Sachen der Wesenserkenntnis nichts vermöchte. So entnimmt man aus der Entdeckung der Geistesgeschichte eine neue Erkenntnismöglichkeit auch für die Philosophie, wie die Urheber der Geistesgeschichte es gewollt haben und wie Dilthey es gegen eine Zeit des wieder erstarkenden geschichtsfremden Apriorismus – der, will er es auch nie wahrhaben, der wieder auferstandene Rationalismus und eine im Grunde reaktive Verabsolutierung europäischer Wertsysteme ist – geltend gemacht hat.
Es hat Völker und Epochen gegeben, es gibt noch heute Völker, die den »Begriff« Mensch nicht kennen, denen die Ähnlichkeit alles dessen, was Menschenantlitz trägt, nicht das besagt, was sie uns besagt. Es gibt die Märchen, in denen ein Mensch noch Mensch ist, selbst wenn er in anderen Gestalten auftritt. Es gibt die Vorstellungen des Totemismus und die Praxis der Zauberei, in denen die Möglichkeit der wahren Verwandlung an Leib und »Wesen« vollkommen ernst genommen ist. Soll man aus diesen Dingen der Wirklichkeit und Überlieferung nichts lernen? Sie sind es doch gerade, welche eine an den körperlichen Merkmalen der species homo orientierte Anthropologie problematisch machen, und nicht die angeblich fundierungsbedürftige Dinglichkeit des menschlichen Körpers. (Aus dem Umstande, daß ein Ding, ein Gegenstand der Erfahrung; ein Vorkommen unter anderen Dingen, ein Vorhandensein schon angewiesen ist auf eine Subjektivität oder zum mindesten ein lebendiges Verhalten, dem »allererst« sich so etwas wie Dinglichkeit und Vorhandenheit konstituieren können, kann für den Problemansatz der Anthropologie nichts gefolgert werden. Es sei denn, man verfällt den seit dem 17. Jahrhundert entwickelten Argumenten des gnoseologisch-ontologischen Primats der theoretischen oder praktischen Subjektivität, wie selbst noch der Begründer der Phänomenologie in seiner Lehre vom absoluten Bewußtsein als Konstitutionshorizont oder im Existentialismus sein größter Schüler Heidegger.)

Nur sofern wir uns unergründlich nehmen, geben wir dem eigenen noch zu lebenden Leben, geben wir dem vom Menschen gelebten Leben das Gegengewicht des Ernstes, der ihm infolge der Durchrelativierung seiner geistigen Welt und ihrer Demaskierung als seines von ihm hervorgebrachten Jenseits verlorenzugehen droht. Daß der Mensch sich als Urheber der ihm entgegenstehenden Transzendentien verborgen bleiben konnte, läßt sich geschichtlich und philosophisch nicht begreifen. Daß er in dem Moment der Entdeckung seiner Urheberschaft das alte Gleichgewicht verlieren mußte, ist eine Selbstverständlichkeit, wenn man den damit vollzogenen Bruch einer uralten Tradition bedenkt, die ihre Wirkung bis in die letzten Fasern unseres geistigen und alltäglichen Lebens hinein gehabt hat. Zeigt die Erfahrung, daß die Selbstauffassung des Menschen als Selbst-Auffassung, als Mensch im Sinne einer ethnisch und historisch abwandelbaren »Idee« selbst ein Produkt seiner Geschichte bedeutet, die Ideen Mensch, Menschlichkeit von »Menschen« eroberte Konzeptionen sind, denen das Schicksal alles Geschaffenen bereitet ist, untergehen – und nicht nur außer Sicht geraten – zu können, so wird er dieser ungeheuren Freiheit durch eine neue Bindung begegnen müssen. Diese Bindung wächst ihm aus keiner wie immer gearteten *absoluten* Wirklichkeit mehr zu. Der Wirklichkeit ist ein für allemal, solange der Mensch an sich als Mensch, d. h. ursprunggebender Macht zur Objektivität festhält, ihr Schrecken genommen. Auch die Wirklichkeit der Geschichte darf für diese Selbstauffassung nicht mehr bedeuten als erfahrbare Wirklichkeit, deren Aufschlüsse von der am Prinzip der Unergründlichkeit gebildeten Zuwendung des Menschen zu ihr abhängen; des Menschen, der um die geschichtliche Gewordenheit dieses geschichtsaufschließenden Prinzips, um sich als gewordenen Ursprung weiß.

Eine neue Verantwortung ist dem Menschen zugefallen, nachdem ihm die Durchrelativierung seiner geistigen Welt den Rekurs auf ein Absolutes wissensmäßig abgeschnitten hat: das Wirkliche gerade in seiner Relativierbarkeit als trotzdem Wirkliches sein zu lassen. Aus der durchschauten Machtstellung seiner selbst darf der Mensch eben nicht mehr wie der Idealismus vergangener Zeiten

eine wie immer geartete Vormachtstellung gegenüber den an sich seienden Wirklichkeiten machen. Diese Verabsolutierung der eigenen Sphäre zu einem bevorrechtigten Sein (unter den Titeln Bewußtsein, Ich, Seele, Geist, Vernunft usw.) und der eigenen in Antizipationen weltschöpferischen Selbstmacht zu dem einzigen in Wahrheit unbezweifelbaren Sein hat nur da einen Sinn, wo ein Absolutes, *da es noch gilt*, zu behaupten oder zu widerlegen ist. In einer solchen geistigen Welt gilt Absolutheit als Maßstab und kann deshalb noch darum gerungen werden, wem sie zuzusprechen sei, wenn – wie in der Deutschen Bewegung nach Kant – die Gewißheit vom Dasein Gottes sich aufzulösen beginnt. Die Geschichte des Idealismus ist nichts anderes als die Geschichte der allmählichen Entdeckung menschlicher Selbstmacht unter der noch nachwirkenden und maßgebenden Vorstellung eines Absoluten bzw. einer absoluten Ordnung und Garantie der Wirklichkeit. Wie sie denn auch der allmählichen Überwindung des absoluten Staates, zumal in Deutschland, parallel läuft. (Spricht man heute von einer »Rückkehr« zur Ontologie, wie sie von Meinong eingeleitet und unter den Anstößen der phänomenologischen Richtung von N. Hartmann in Angriff genommen ist, so darf dieser wesentliche Unterschied zur alten Ontologie des christlichen Zeitraums bis zu Leibniz und Wolff nicht übersehen werden.) –

In dem Verzicht auf die Vormachtstellung des europäischen Wert- und Kategoriensystems gibt sich der europäische Geist erst den Horizont auf die ursprüngliche Mannigfaltigkeit der geschichtlich gewordenen Kulturen und ihrer Weltaspekte ganz frei. In dem Verzicht auf die Absolutheit der Voraussetzungen, welche diese Freilegung selbst erst möglich machen, werden diese Voraussetzungen zum Siege geführt. Europa siegt, indem es entbindet. Der gleiche Prozeß wie in der Freilassung zur Evolution der je eigenen Wesensmöglichkeiten im Zeichen politischer Autonomie und nationaler Selbstgestaltung trägt auch die gegenwärtige Philosophie zur anthropologischen Fundamentierung ontologischer Erkenntnis. In dem Verzicht auf die Vormachtstellung der eigenen Erkenntnisbedingungen, der überhaupt eigenmöglichen Zugangsbedingungen zur Welt als dem Inbegriff aller Zonen und Gestalten

des Seienden vollzieht die neue Philosophie – und hier sieht man erst die Gebundenheit so vieler Philosophien der Gegenwart, wie etwa die Schelers oder Heideggers, an die alten Maßstäbe – die volle Umwertung der Erfahrung für ihr eigenes Erkenntnisziel. Diese neue Stellung zum Apriori in seinem Verhältnis zum Aposteriori geschaffen zu haben, ist das Werk Diltheys. Weil es herausgewachsen ist aus den Kämpfen um eine Begründung des Erkenntnissinnes der geschichtlichen Erfahrung, verlangt die auch nur dieses Problem berücksichtigende Schilderung seiner Absicht einen kurzen Blick auf die Zeit, in der es entstand, und die philosophische Situation, die es überwand. Mit ihm beginnt die neue Anthropologie. *Und nur von ihm aus* läßt sich die Idee des Menschen, da sie der geschichtlichen Perspektive verhaftet bleibt, so exponieren, wie es dem Sinn der Politik entspricht.

6. *Exkurs:* Diltheys Idee einer Philosophie des Lebens

Um zu verstehen, wie die Philosophie durch Dilthey sich den Weg zu einer Theorie des lebendigen Menschen bahnte, muß man zunächst auf das Bewußtsein seiner Zeit zurücksehen. Denn das Zeitbewußtsein geht mit anderen als nur wissenschaftlichen Maßstäben an die großen Themen der Welt und des menschlichen Lebens heran. Es kann einer Zeit in keinem Augenblick verborgen bleiben, daß sie vor Aufgaben gestellt ist, die gerade ihre Generationen, die Alten, die Reifen, die Jungen zu lösen haben, Aufgaben gewiß theoretischer Art, an die Mittel des Denkens appellierend, Erkenntnisprobleme, die sie nach sachlichen Kriterien entscheiden müssen, damit sie mit den Anforderungen des Lebens fertig werden. Religiös und sozial gebundene Zeiten sehen sich in diesen Hinsichten, sofern ihnen überhaupt derartige Probleme aufbrechen, an die Entscheidungen der göttlichen Offenbarung und der sakralen Körperschaften verwiesen. Kindererziehung und Berufswahl, berufliche Ausbildung und Berufsausübung in Gemeinschaft und Öffentlichkeit mögen dann weitgehend gesichert erscheinen

und, weil durch ehrwürdige Tradition und heilige Satzung geordnet, wenn auch nicht konfliktlos, nach feststehenden Grundsätzen sich meistern lassen. Eine religiös so unsicher gewordene Zeit wie das späte 19. Jahrhundert aber, die den stärksten sozialen Erschütterungen und Umschichtungen ausgesetzt war und angesichts einer nur durch die Macht des Denkens und Experimentierens zu beispielloser Entwicklung getriebenen Technik sich mit Recht als ein Novum der Weltgeschichte empfand, als die Epoche des zum ersten Mal nur auf sich selbst gestellten, nur seinen Möglichkeiten vertrauenden Menschen, konnte der Welt- und Lebensanschauung der Überlieferung nicht gläubig mehr folgen.

Durch ihre die bisherige Lebensordnung entwurzelnden Entdekkungen und Erfindungen war die moderne Wissenschaft von selber zur Führungsmacht des Lebens geworden. Sie prägte das Leben im gleichen Sinne und Tempo zu einem Provisorium, wie sie selbst in jedem Augenblick nach ihren Ergebnissen und Thesen nur provisorisch war. Wenn heute Petroleum galt, morgen Gas und übermorgen Elektrizität, wenn der Stand der Physik, Medizin, der Maschinenbau- und Verkehrstechnik, damit der Industrie, damit der Wirtschaft unausgesetzt seinem Überholtsein entgegenstrebte, dann mußte der Mensch dieser Zeit sich nur als einen Übergang empfinden, als ein an sich relatives Durchgangsstadium in einer beständigen, endlosen Möglichkeiten geöffneten Entwicklung. Im Anfang wird eine Gesellschaft diese Auflockerung und Relativierung ihrer Gegenwartsverfassung positiv und optimistisch nehmen und entwicklungsfreudig sich nicht in die trüben Perspektiven eines unwiederbringlichen Verlustes vergangener Zeit einspinnen. Aber der Gegenschlag kann nicht ausbleiben, auf die Konjunktur folgt die Krise, und eines Tages enthüllt sich die Depravierung des Gegenwartszustandes zu einem bloßen Provisorium als Verrat am Lebenssinn der an diese Gegenwart gebundenen Generation, als Bedrohung des Menschen durch die Relativierung seiner in diese und keine andere Gegenwart geflochtenen Chance. Dann wird er sich dagegen wehren, durch die Zukunft immer wieder um seine Gegenwart betrogen zu werden und dem Ideal eines Fortschritts die Wirklichkeit seiner Existenz zu opfern.

Ein von Natur rückwärts gewandtes, pessimistisch-heroisches Ethos in der Kosmologie Schopenhauers und Richard Wagners, der Dekadenzlehre des Grafen Gobineau, der Geschichtsauffassung Jakob Burkhardts und des jungen Nietzsche wird also insofern zeitgemäß sein, als es die notwendige Ergänzung zu dem vorwärts gewandten Forschrittsethos (im optimistischen Darwinismus, in dem Positivismus Comtes und Spencers) bildet. Notwendig jedoch nur in der eingeschränkten Bedeutung einer von den Gemütskräften getragenen Reaktion auf den fortschrittlichen Ernüchterungsprozeß, in den allmählich das ganze Leben hineingerissen wird. Aus einer provisorisch gewordenen Wirklichkeit rettet sich die Zeit wieder einmal in die Bilder vergangener Größe und sucht in der Geschichte die unwiederbringlich verlorenen Möglichkeiten ihrer eigenen Existenz.

In einer Epoche siegender Bürgerlichkeit, ökonomischer Expansion, rationaler Durchdringung der wirklichen Welt bildet sich infolgedessen ein die romantischen Traditionen fortsetzendes Geschichtsbewußtsein aus, stärker noch: eine geschichtliche Gesinnung und Einstellung zum Leben. Sie verträgt sich mit der zeitgenössischen Entwicklungstheorie und ihrem Bilde von Entstehung und Stellung des Menschen in der Natur nur in den engen Grenzen der Überzeugung vom »natürlichen« Gewordensein und beständigen Anderswerden aller Dinge. Sie bekämpft dagegen die zeitgenössische Entwicklungspraxis als Banalisierung alles Großen und nach Vollendung im Leben Verlangenden, sie wehrt sich deshalb mit allen Mitteln gegen die Übergriffe der das Fortschrittsethos tragenden Naturwissenschaften auf die Geschichte und sucht sie von allen ihren nivellierenden Erklärungen freizuhalten. Eines dieser Mittel ist die Erkenntnistheorie der Geschichtswissenschaft. Ihr kommt ein unmittelbares Lebensinteresse dieser sich menschlich bedroht fühlenden Zeit entgegen.

Troeltsch hat die Hintergründe dieses Kampfes der deutschen historischen Schule gegen den Positivismus der angelsächsisch-französischen Länder gezeigt, der ein wichtiges Symptom war für die geistige Gegnerschaft und Isolierung Deutschlands bis zum Weltkrieg gegen die westliche Zivilisation. Daß sich dieser Kampf um

die Geschichte besonders eindringlich und prinzipiell in Deutschland abspielte, hatte nicht zuletzt seine Gründe in der politisch-sozialen Zwitterstellung seiner zwischen Herrscher, Adel und Militär einerseits, Parlament, städtischer Bevölkerung und vor allen Dingen Industriearbeiterschaft andererseits unausgeglichenen Verfassung. In das moderne Leben griff hier eine selbst schon historisch gewordene Macht, ihrer Geschichtlichkeit bewußt, unmittelbar ein, ohne doch die Angleichung zwischen ihrem und seinem Ethos wie etwa in England vollziehen zu können. Das geschichtliche Element bot spürbare Widerstände im gegenwärtigen Dasein und verlangte nach seiner Rechtfertigung gegen den Fortschrittspositivismus der modernen Aufklärung. Daher erhielt das Problem der Geschichte eine über seine wissenschaftliche und weltanschaulich-gemüthafte Seite hinausgreifende Aktualität im neuen deutschen Kaiserreich. An keinem der Brennpunkte industrieller Entwicklung prallten die Mächte des Fortschritts und der Tradition schärfer aufeinander.
Eine spezifisch europäische Frage, welche die positivistisch gebildeten Demokratien des Westens gewissermaßen durch ihre politische Entwicklung für sich entschieden hatten, wurde zum Leitfaden, an dem Deutschland seine geistige Gespaltenheit bewußt überwinden wollte. War dieser Leitfaden aber einmal aufgenommen, so mußte die Reflexion zwangsläufig zu den Fundamenten der modernen Wissensgläubigkeit, auf denen Kapitalismus und Industrialismus ruhen, vorgetrieben werden. Gesinnung und These des unendlichen Fortschritts, die Prinzipien der Entwicklung, gelangten selbst ins Licht.
Für diese Auseinandersetzung kamen weder die zahlreichen Schulen des Wissenschaftspositivismus (die naturwissenschaftlich-psychologischen Erkenntnistheorien) noch der Marburger Kritizismus in seiner strengen Bindung an die Wissenschaften in Frage, die für ihn gerade methodisch außer Diskussion stehende, weil faktische Geltung behalten sollten. Nur eine Erkenntniskritik, die bei aller Vorgabe der natur- und kulturwissenschaftlichen Ansprüche die Bedingtheit dieser Vorgabe selbst noch zum Problem zu machen wagte, hatte hierfür freie Hand genug. Dann nämlich ver-

schwand die einseitige Bindung an die Wissenschaft, ihre Zwischenschaltung zwischen Philosophie und menschliche Wirklichkeit, sie wurde ein Geltungs- und Wertbereich unter anderen Bereichen der Kultur, und die Gleichursprünglichkeit aller geistigen Manifestationen, ihre Gleichzugänglichkeit für die Philosophie war gesichert. Rickert, von der Windelband-Lotzeschen Tradition ausgehend, hat diesen bedeutenden Schritt von der Wissenschafts- zur Kulturkritik getan, indem er die gewissermaßen provinzielle Reichweite des Wissenschaftlichen innerhalb eines Systems der Kultur- und Lebenswerte zum Leitprinzip nahm. Indem die Wissenschaften dadurch in eine Ebene mit den anderen geistigen Objektivationen Kunst, Religion, Wirtschaft, Recht usw. zu liegen kamen, erweiterte sich zugleich mit dem Stoffkreis der Philosophie und dem Horizont ihrer Aufgaben die transzendentale Subjektivität dieser Objektivationen. Aus einem puren Limes der Erkenntnissynthesis oder allenfalls einem reinen Bewußtsein, das empfindungsgemäß-sinnlich passiv, urteilsmäßig-rational spontan gedacht war, wurde eine geordnete Mannigfaltigkeit von Stellungnahmen zu Werten, eine primär praktische Größe, dimensioniert genug, um von der konkreten Menschlichkeit nicht allzuweit mehr abzustehen.

Gesinnung und These des unendlichen Fortschritts, die Voraussetzungen des naturalistischen Positivismus der Zeit, traten als Prinzipien einer geschichtsfremden, rein naturwissenschaftlichen Begriffsbildung deutlich heraus. Die Selbständigkeit der Geschichte und Geschichtswissenschaft schien gegen alle positivistischen Übergriffe eines Buckle, Taine, Lamprecht, Breysig, gegen alle angeblich allein wissenschaftlichen Versuche, historischen Gesetzen nachzuforschen, endgültig gerechtfertigt, Einmaligkeit und Unersetzlichkeit menschlicher Größe gegen biologisch-psychologisch-soziologische Erklärungen gesichert. Jedoch wieder nur auf eine Art, die gerade den Historiker, die historische Gesinnung unbefriedigt lassen mußte. In zwei Richtungen: im Hinblick auf das übergeschichtlich-zeitlose System der Werte und im Hinblick auf den zu ihnen Stellung nehmenden Menschen. Rickert hatte die Geschichte auf Kosten ihrer Geschichtlichkeit, d. h. ihrer grund-

sätzlichen Wandelbarkeit und Lebendigkeit gerettet. Sie war um der reinlichen Trennung der für sie konstitutiven Kategorien von den Naturkategorien willen aus dem konkreten Lebensverband mit der Natur und Psyche gelöst und zugleich in ihrer Rolle eines bloßen Schauplatzes für die Verwirklichung an sich zeitloser Werte zu einer (im Vergleich mit ihrem ewigen System sekundären) »nur« empirischen Größe geworden. Was den wahrhaft aufwühlenden Sinn der Geschichte ausmacht, daß sie nicht nur die Bühne ist, auf der nach irgendeinem Zusammenhang Träger außerzeitlicher Werte kommen und gehen, einen gewiß einsinnig gerichteten, einmaligen Ablauf dramatischer Zuspitzung vollbringend, daß sie vielmehr Ort der Erzeugung und Vernichtung der Werte, des Unerzeugbaren, Unzerstörbaren selber ist, war bei Rickert in ein friedliches Verhältnis zwischen Ewigkeit und Zeitlichkeit unter dem Bild der Trägerschaft umgedeutet. Je nach ihrer psychophysischen Verfassung ließen die Individuen (und Zeiten) durch ihre Stellungnahme bald dieses, bald jenes Stückchen Werthimmel in ihrem faktischen Verhalten durchscheinen.

Rickerts Kulturphilosophie war wohl eine Philosophie im Interesse, aber nicht aus dem Geiste der Geschichte. Sie hatte gewissermaßen nur thematisch-gegenständlich von dieser Entdeckung des 19. Jahrhunderts Besitz ergriffen, ohne sich von ihr ergreifen und in ihren Denkmitteln umgestalten zu lassen. Sie hatte nicht verstanden, daß man sich ihr auch thematisch nur nähern konnte, wenn man aus ihr für sich selber lernte und am eigenen Denken die Konsequenzen ihrer Erkenntnis zog. So blieb Rickert halb im 18. Jahrhundert stecken: ein zeitloser Kosmos ewig geltungsmöglicher Werte (die Platonische Ideenwelt in Lotzescher Transkription) einem zeitlosen Transzendentalsubjekt ewig möglicher Stellungnahmen gegenüber; zwischen ihnen ein flutendes μὴόν, der Limes der Wirklichkeit.

Dilthey hatte schon früh erkannt, daß auf diesem Wege eines einfachen Seitenstücks zur Erkenntniskritik der Naturwissenschaften, einer gebietsmäßig neben die Transzendentallogik der Natur tretenden Transzendentallogik der Geschichte ihren Forderungen und ihren Gefahren nicht zu begegnen sei. Durch einen Erweite-

rungsbau der kritischen Philosophie war hier nichts zu gewinnen, weil die Entdeckung der geschichtlichen Welt den Boden selbst in Bewegung zeigte, auf dem ihn das 18. Jahrhundert errichtet hatte. Gerade die Behandlung der Geschichte als ein Gebiet neben der Natur als einem ganz anderen Gebiet bewies das Unverständnis der Geschichte sowohl in ihrer Stellung als Objekt wissenschaftlicher Untersuchung wie als diese Untersuchung selbst tragende, d. h. aus sich hervortreibende und irgendwann wieder in sich hineinnehmende Macht. Was gegenüber den Erkenntnisoperationen an Dingen, die an sich unverständlich sind: Stein, Farbe, Wasser, Blatt, gerechtfertigt ist, die transzendentale Frage nach ihrer Möglichkeit darf nicht – auch nicht formal – auf Erkenntnisoperationen an Dingen, die an sich schon verständlich sind: Buch, Inschrift, Satz, Wort, angewandt werden. Dann eben setzt man sie als das schon an, was man gerade um jeden Preis von ihrem Wesen fernhalten will: als eine zweite Natur. Dann hängt man auch sie zwischen zwei transzendentalen Polen auf und nimmt ihrer Beweglichkeit und Lebendigkeit den entscheidenden Sinn.
Es galt vielmehr, die Kritik der historischen Vernunft im Aspekt der Historie selber durchzuführen, um ihren Ansprüchen und nicht fremden, von außen an sie herangebrachten nachzugehen. In diesem Aspekt gibt es weder die Kluft zwischen einer zeitlosen Sphäre ewiger Sachverhalte, Werte, Wahrheiten und einer zeitlichen Wirklichkeit, noch die Kluft zwischen der Historie und ihrem Betrachter nach Art der Wahrnehmungskluft zwischen Auge und Gegenstand. Aus der Wirklichkeit steigen die Werte und Wahrheiten empor, für eine gewisse Dauer maßgebend und bindend, aus der Geschichte wächst die Reflexion des Geschichtsschreibers, sie selber erst durch seine eigene Arbeit ausgestaltend. Das Apriorische, Ideelle, Geistige und das bloß Empirische, Materielle, die realisierenden Bedingungen der Triebe, des Blutes, der Macht bilden einen Lebenszusammenhang, wie er gleichermaßen die Geschichte als Objekt der Betrachtung und den Historiker durch die Verständlichkeit ihrer Objektivationen Sprache, Wissen, Religion, Recht usw., durch die Tradition von Geschlecht zu Geschlecht und durch das verstehende Eindringen in die Tradition

trägt und umfaßt. Der Erkenntnistheoretiker hatte also nicht zu fragen, ob dieser Aspekt des Lebenszusammenhanges im Verstehen an sich wahr sei oder nicht und vielleicht durch einen anderen ersetzbar, sondern diesen Aspekt gibt es, er ist maßgebend für die Praxis der geschichtlichen Forschung, seine Möglichkeit hat die Philosophie zu begreifen.

So exponierte das zu Kant analog formulierte Thema einer »Kritik der historischen Vernunft« Probleme, zu deren Durchführung sich Dilthey sein eigenes Werkzeug erst schaffen mußte. Die zeitgenössische Erkenntnistheorie war entweder in einem naturwissenschaftlichen Empirismus befangen und dann für die Eigenart der geschichtlichen Erfahrungswelt blind oder transzendentalidealistisch in Positionen des reinen Bewußtseins, der logischen Gegenständlichkeit und der Geltungsapriorität verhärtet und darum wieder auf andere Weise der geschichtlichen Relativität entfremdet. Ihr allgemeiner Zuschnitt auf die Naturerfahrung, von dem sich auch die Rickertschule nicht freimachen konnte, soweit es um Dinge des Aufbaus der die geschichtliche Welt vermittelnden Wahrnehmungswelt ging, ihre Abhängigkeit also in diesem elementaren Problem der Anschauung von der transzendentalen Ästhetik Kants – die Naturalisten machten sie empiristisch, die Transzendentalisten aprioristisch für sich geltend – war vielleicht das Haupthindernis für die damalige Philosophie, die der Geschichte spezifische Gegenständlichkeit und die entsprechenden Zugangsarten zu ihr: Lebenszusammenhänge, Bedeutungsgefüge für ein deutend-interpretierend-auslegend vorgehendes Verstehen in den Blick zu bekommen. Und die zeitgenössische Psychologie versagte in dieser Frage ebenfalls. Ihr Fanatismus der Exaktheit ließ nur das Experiment im Laboratorium und als Methode strenge Kausalerklärung zu. Ein Verstehen als Weise des Erkennens konnte es für sie ebensowenig wie für die Erkenntnistheorie geben. Auch sie hing in ihren Vorstellungen von Wissenschaftlichkeit am Modell der naturdinglichen Erfahrung.

Das Ziel einer Kritik der geschichtsforschenden Vernunft als einer sich im Aspekt der Geschichte haltenden Grundlegung ihrer selbst rollte damit die ganze Position der in Erkenntnistheorie bzw.

Wertlehre und Psychologie gespaltenen Philosophie auf. Das Erkennen konnte nicht mehr nur als ein auf Sinnesempfindungen und Anschauung aufgebautes Hinlangen zum Gegenstand und Verarbeiten des Gegenstandes nach Maßgabe von Urteilsformen gelten. Denn es gibt das Verstehen als ein Eindringen in Gegenstände, die sich selber aussprechen und von sich Zeugnis ablegen, das Verstehen, das in der sinnlich-anschaulichen Schicht ansetzt und bis zum Wesenskern einer Person, eines Typus, eines Zeitalters vordringt, von beidem, Anschauen und Begreifen, in jeder Phase eine Einheit. Die Erfahrung konnte nicht mehr als ein nur nachträglich gegebener gegenständlicher Zusammenhang gelten, der sich formal konstruieren bzw. vorausberechnen läßt und demgemäß seine reinliche Trennung als eine nur aposteriorische Mannigfaltigkeit von einer Apriorisphäre gestattet, denn es gibt die geschichtliche oder die Lebenserfahrung mit dem für sie bezeichnenden Hervorgang des Überzeitlich-Ideellen aus der Schöpfermacht des geschichtlichen Menschen und dem Untergang einer objektivierten Geisteswelt, dem unvordenklichen Geschick des Ewig Neuen.

Daher blieb gar keine Wahl mehr: die Philosophie mußte im Sinne einer Erkenntnistheorie mehr als Erkenntnistheorie werden und sich zu einer Lehre von den Elementen der Geschichtlichkeit, d. h. von all dem, was Geschichte »möglich« macht, vom Individuum in seinem Wechselverhältnis mit seiner Generation, Zeit, Tradition, von den Zusammenhängen wie Staat, Recht, Wirtschaft, Sprache usw., von der Masse und ihrer Dynamik, ausbauen. Aber so ausbauen, daß diese Elemente nicht in einer außergeschichtlichen Ebene reiner Werte, ewiger Wahrheiten, Sätze an sich, menschlicher Wesenskonstanten gesucht wurden, sondern da, wo der Aspekt der Historie sie selbst zu suchen gebietet, in echt kritischem Geist also nach Maßgabe der Geschichte als Wissenschaft: in der Geschichte.

Wenn Dilthey ständig geistesgeschichtliche Analyse mit seinen anfänglich beschreibend-psychologischen, später um das Problem einer Kategorienlehre des die geschichtlichen Elemente geschichtlich (nicht metaphysisch, metahistorisch-emanatistisch) ausbildenden

»Lebens« zentrierten systematischen Arbeiten in Wechselwirkung hielt – ein tiefsinniges Verfahren, wenn man das Problem dahinter sieht (was freilich erst Misch gelungen ist) –, so bedeutet diese scheinbar nur unentschlossene, systematischen Aufgaben nicht gewachsene Haltung die konsequente Durchführung einer kritischen Grundlegung der Geschichtswissenschaft im Wege der Selbstrelativierung ihrer Elemente. Geschichte muß so, wie sie aus sich selber durch ihre Überlieferung an die sie erforschende Gegenwart zum Verständnis kommt, in sich selbst »möglich« gemacht werden. Dies ist der eigentliche Sinn des von Dilthey terminologisch gebrauchten Wortes Leben, das seine Bedeutung aus sich hervortreibt und sie sich selber zu verstehen gibt, das in der Linie seiner Geschichte werdenden Wirklichkeit die Bedingungen ihrer Möglichkeit selbst erst ausbildet.

Es führt also bei Dilthey der kritische Rückgang zu den ermöglichenden Bedingungen nicht auf eine Vernunftapparatur oder eine Seins- und Wesensordnung im Zeitlosen hin, sondern er erreicht nur einen relativ zur historischen Wirklichkeit äußersten Gegenpol, um von ihm aus zu ihrer Mannigfaltigkeit wieder vorzustoßen. Kategorien des Lebens sind also nicht statisch konzipierte Wesensgesetze eines an sich wohl Dynamischen, sondern dynamische Konzeptionen, d. h. geschichtliche Größen von geschichtsbildender und -leitender Macht. Die Philosophie steht hier auf eine ganz neue Art in Austausch mit der Erfahrung: nicht mehr durch ein Selbstopfer zugunsten der induktiven Wahrscheinlichkeitserkenntnis und auch durch keine Verewigung der Erfahrung im Sinne Hegels, sondern durch eine ständig in Bewegung bleibende Zirkulation zwischen Erfahrung und dem, was sie möglich macht. Relation zwischen Apriori und Aposteriori in diesem Sinne ist selber erst der Grund für die Möglichkeit einer Geistesgeschichte, mit der allein die Philosophie ihre systematische Arbeit verrichten kann, wie sie in ihr allein zur Erkenntnis ihrer selbst gelangt.

Von hier aus versteht man es überhaupt, daß Dilthey in seinen Anfängen die Kategorien der Geschichtlichkeit in einer beschreibenden Psychologie suchen konnte, die als Psychologie der Lebenserfahrung nicht zergliedern, sondern die vortheoretische Na-

türlichkeit des von Mensch zu Mensch gehenden Lebens zum Ausdruck bringen sollte. Bon sens, dichterische Einfühlung und Phantasie, der Scharfblick des Arztes, Richters, Lehrers, Kaufmanns, das politische Rechnen mit dem Gegner, dies waren die Quellen einer für den Historiker maßgebenden Psychologie des sich in seiner Existenz aussprechenden Menschen. Durch den energischen Widerspruch der zeitgenössischen Psychologie bedrängt, wurde Dilthey durch die neu eröffneten Möglichkeiten phänomenologischer Fassung der unmittelbaren Gegebenheiten dazu geführt, diese Quellen des Geistigen nicht mehr in der durch bestimmte Wissensinteressen künstlich isolierten Zone des Psychischen zu suchen. Aber die platonisierenden und idealisierenden Vorentscheidungen der Husserlschen Phänomenologie mit ihrer Absolutsetzung des reinen Bewußtseins und ihrem Prinzip der Sachdeckung der allgemeinen Redebedeutungen durch »Wesen« und Washeiten als »seiender« Größen verboten ihm, in dieser Möglichkeit mehr als ein Instrument der Aufklärung zu sehen, und wiesen ihn auf den Weg einer eigenen aus hermeneutischem Geist gedachten Grundlegung der Hermeneutik.

7. Das Prinzip der Unergründlichkeit oder der offenen Fragen

Von Kant ging Dilthey aus. Ihm schwebte eine Kritik der historischen Vernunft vor, die im Gegensatz zu einer hegelisierenden Darstellung der Vernunft in der Geschichte die Arbeit des Geschichtsforschers an seinem Material zum Ausgangspunkt nehmen sollte, um von da aus nach ihren sie leitenden, nach den ihr vorhergängigen Grundlagen ihres Begreifens zu suchen. Der suchende Regreß war auch sein methodisches Vorbild. Trotzdem verschob sich im Laufe der Arbeit die Idee von der Methode so radikal gegen die Kantische Methodenidee, daß die Kluft zur Cohenschule nicht nur, sondern vor allem auch zur Windelband-Rickertschen Richtung unüberbrückbar wurde. Sein Vorgehen mußte sich den

Vorwurf mangelnder Logik gefallen lassen. Seine Wissenschaftlichkeit wurde zwar nicht im Hinblick auf die geistesgeschichtlichen Resultate angezweifelt – sein Ruhm als Geisteshistoriker gewann ständig an Ausdehnung –, wohl aber im Hinblick auf die angeblich irrationalen Fundamente. In der Tat liegt hier die große Schwierigkeit, aber auch die eigentliche Entdeckung, die Misch in ihrer positiven Kraft herausgestellt hat; eine Entdeckung von revolutionärer Bedeutung, um welche Dilthey offenbar nur insoweit wußte, als sie sich ihm im Fortgang seiner Arbeiten bewährte, die sich ihm aber, da er seiner Zeit zu weit voraus war, nicht in der systematischen Prägnanz abhob, wie es uns durch Misch und durch die inzwischen weiter vorgetriebene Problematik der Philosophie heute möglich geworden ist.

Man muß auf das Methodenprinzip Kants selbst zurücksehen. Seine Philosophie unterscheidet sich von der dogmatischen, d. h. direkt auf ihre Gegenstände – die ihr traditionell gehörenden Themen – zufragenden Philosophie durch die bewußte Indirektheit ihres Frageverfahrens. Sie hat, um der Philosophie Exaktheit, d. h. Ausgeführtheit und zu diesem Zweck Vollendbarkeit ihrer Fragen zu sichern und sie durch das Bewußtsein ihrer Fragemöglichkeit in den stetigen Gang einer Wissenschaft zu bringen, eine Verknüpfung zwischen der zum Beispiel und Maßstab der Erkenntnisbildung genommenen exakten Naturwissenschaft und der Philosophie hergestellt. Eine Verknüpfung von der Art, daß im Wege der Begründung des Rechts zur Proklamierung eines solchen Vorbildes für die Philosophie die innere Möglichkeit dieses Vorbildes in Bedingungen gefaßt wird, welche die Aufbauelemente der Natur selber bilden. Die Metaphysik der Natur kommt durch die Untersuchung der Naturwissenschaft auf ihre Möglichkeit hin zur Durchführung. Im Medium der Rechtsfrage an eine Wissenschaft wird über das Wesen ihres Objektes entschieden.

»Ich behaupte nun, daß die Transcendentalphilosophie unter allem spekulativen Erkenntniß dieses Eigenthümliche habe: daß gar keine Frage, welche einen der reinen Vernunft gegebenen Gegenstand betrifft, für ebendieselbe menschliche Vernunft unauflöslich sein, und daß kein Vorschützen einer unvermeidlichen Unwissenheit

und unergründlichen Tiefe der Aufgabe von der Verbindlichkeit freisprechen könne, sie gründlich und vollständig zu beantworten, weil eben derselbe Begriff, der uns in Stand setzt zu fragen, durchaus uns auch tüchtig machen muß, auf diese Frage zu antworten, indem der Gegenstand außer dem Begriffe gar nicht angetroffen wird (wie bei Recht und Unrecht).«[13] Denn »was in allen möglichen Fällen *Recht* oder *Unrecht* sei, muß man der Regel nach wissen können, weil es unsere Verbindlichkeit betrifft, und wir zu dem, *was wir nicht wissen können,* auch keine Verbindlichkeit haben«.[14] Wohl bleibt uns in der Erklärung der Naturerscheinungen vieles ungewiß, »weil das, was wir von der Natur wissen, zu dem, was wir erklären sollen, bei weitem nicht in allen Fällen zureichend ist«[15], doch beruht diese Ungewißheit wohlgemerkt nicht auf einem schülerhaften Nichtmitkommen mit der Lehrmeisterin Natur, sondern auf dem material begründeten Mißverhältnis zwischen den zur Antwort jeweils verfügbaren Fakten und dem vorher entworfenen Plan der Frage, in der wir über den je erreichten faktischen Wissensstatus hinausgreifen. Die Naturforscher waren es, die »begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urtheile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbande gängeln lassen müsse; denn sonst hängen zufällige, nach keinem vorher entworfenen Plane gemachte Beobachtungen gar nicht in einem notwendigen Gesetze zusammen, welches doch die Vernunft sucht und bedarf. Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien ... in einer Hand, und mit dem Experiment, das sie nach jenen ausdachte, in der anderen, an die Natur gehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestallten Richters, der die Zeugen nötigt, auf

13 Immanuel Kant, Kritik der reinen Vernunft. Gesammelte Werke, hrsg. von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III, Berlin 1911 (Reprint 1971), S. 331.
14 Ibid., S. 330.
15 Ibid., S. 330.

die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfalle zu verdanken, *demjenigen*, was die Vernunft selbst in die Natur *hineinlegt*, gemäß dasjenige in ihr zu *suchen*..., was sie von dieser *lernen* muß« ...[16]
Von der durch Galilei inaugurierten Physik hat die Philosophie die Forschungsmaxime zu übernehmen, ihren Gegenstand nicht als Lehrmeister, sondern als Zeugen zu behandeln. Dies bewahrt sie vor dem Verfahren des unkritischen Dogmatikers, »der die Sphäre seines Verstandes nicht gemessen, mithin die Grenzen seiner möglichen Erkenntnis nicht nach Prinzipien bestimmt hat, der also nicht schon zum voraus weiß, wieviel er kann, sondern es durch bloße Versuche ausfindig zu machen denkt ...«.[17] Philosophie hat die Pflicht zum Bewußtsein ihrer Fragemöglichkeit, d. h. ihrer Grenzen, die sie anerkennt. Das, worin sie endet, begegnete ihr sonst als bloße Schranke, an der sie sich stößt, als hemmende Gewalt, der sie unterliegt. Ein derart unbesonnenes Geradezu-Philosophieren ist *unwürdig*, weil es dem Prinzip der Moralität, der Selbstbestimmung eines freien Willens widerspricht, »der nach seinen allgemeinen Gesetzen notwendig zu demjenigen zugleich muß einstimmen können, welchem er sich *unterwerfen* soll«.[18] Die Revolution der Denkart, »daß wir nämlich von den Dingen nur das apriori erkennen, was wir selbst in sie legen«[19], welche die moderne Naturforschung in den Sattel gesetzt hat, muß um ihrer Moralität willen zum Vorbild der Umänderung der Philosophie genommen werden. Die Grenzbestimmung unserer Vernunft, welche die Bestimmung der Philosophie in ihrem Wesen – als ihrem Ende – bedeutet, kann nur nach Gründen a priori in diesem genau bezeichneten Sinne geschehen. Was Mathematik und Physik zu ihren Erfolgen verholfen hat, ist die Anwendung des Prinzips der

16 I. Kant, l. c., S. 10 (Hervorhebung von H. P.)
17 Ibid., S. 501.
18 Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft. Gesammelte Schriften, hrsg. von der Kgl. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V, Berlin 1913 (Reprint 1974), S. 132.
19 I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, S. 13.

Menschenwürde auf ihr eigenes Verfahren. »Dem Gebrauch der moralischen Begriffe ist bloß der *Rationalismus* der Urteilskraft angemessen, der von der sinnlichen Natur nichts weiter nimmt, als was auch reine Vernunft für sich denken kann, das ist die Gesetzmäßigkeit, und in die übersinnliche nichts hineinträgt, als was umgekehrt sich durch Handlungen in der Sinnenwelt nach der formalen Regel eines Naturgesetzes überhaupt wirklich darstellen läßt«.[20]

Wenn es sich nun um eine Fruktifizierung der empirischen Geisteswissenschaften, die ein anderes Wissenschafts- und Exaktheitsideal als die Naturwissenschaften haben, für die Philosophie, für die Erkenntnis unserer Erkenntnismöglichkeiten handelt, dann zwingt die Befolgung des von Kant begründeten indirekten Frageverfahrens gerade zum Verlassen seiner Position. In seinem Zeichen des Prinzips der Menschenwürde, der Autonomie und der darin als transdiskutabel behandelten Idee der Gesetzmäßigkeit, welche das den Begriffen Naturgesetz und Sittengesetz noch Vorausliegende ausmacht, kommt der Boden der Transzendentalphilosophie selbst in Bewegung. Das unbedingte Gebot der Autonomie kehrt sich gegen die Vereinseitigung der möglichen Erfahrung als der nur naturwissenschaftlichen Erfahrung. Eine neue Erfahrung, an der nicht soviel Wissenschaft als Mathematik in ihr ist, verlangt ihr Recht, wenn ihr Vorgeben, Erkenntnis zu sein, zu Recht bestehen soll. Den Maßstab zu ihrer Prüfung aber darf man nur ihr selbst, nicht einer ihr fremden Wissensnorm entnehmen. Und damit tritt neben die an den »Rationalismus der Urteilskraft« gebundene naturwissenschaftliche Erklärung gleichberechtigt das von einem anderen Prinzip getragene Verstehen.

Auch das Verstehen erreicht sein Ziel nur durch Antizipationen, wenn es nicht auf den Zufall angewiesen bleiben, sondern diszipliniert geübt sein will. Auch der Geisteswissenschaftler sucht, vernünftig fragen zu lernen und nicht ins Blaue hinein. In diesem vorgreifenden Entwurf sichert er sich die Beantwortbarkeit der aus seinen Erfahrungsobjekten aufsteigenden Fragen am Leitfaden des

20 I. Kant, Kritik der praktischen Vernunft, S. 71.

sie enthaltenden Erfahrungszusammenhanges. Gerade diese antizipatorische Einschränkung des Fragens hat die Begründung der empirischen Geisteswissenschaft möglich gemacht, eine Kunst, den Naturwissenschaften abgelauscht, welche das empirisch disziplinierte Verstehen von der naturwüchsigen Harmonie zwischen dem Verstehenden und seinem Gegenstande (»man muß Cäsar sein, um Cäsar zu verstehen«) frei macht bzw. dieses schon Verstandenhaben in einem anderen Sinne in den Dienst des objektiv erst zu erarbeitenden Verständniszusammenhanges der Motive, des Charakters, der Lebenssituation usw. stellt.

Was jedoch die problementwerfende Antizipation des Geisteswissenschaftlers prinzipiell von der Antizipation des Naturwissenschaftlers unterscheidet, ist genau das, was das Erklären des letzteren als eine *cognitio circa rem* im Unterschied zum Verstehen des ersteren als einer *cognitio rei* bestimmt. In freier Variation eines Kantischen Begriffspaares ausgedrückt: das im Problementwurf in die Dinge gelegte Apriori hat für die Erkenntnis von Naturobjekten als Erscheinungen eine konstitutive Bedeutung, während es für die Erkenntnis von geistigen Objekten nur eine regulative Bedeutung besitzt. Die naturwissenschaftliche Frage enthält die Garantien ihrer Beantwortbarkeit durch Zuspitzung auf eine Alternative, so daß das Experiment, welches nach dem Problementwurf ausgedacht ist, wie es auch ausfällt, positiv oder negativ, eine These bestätigt oder widerlegt. Das Eintreten oder Nichteintreten einer bestimmten Erscheinung besagt, da von vornherein die alternative Zuschärfung der Frage mit der Einschränkung des Befragten auf eine raum-zeitlich bestimmte, also zu messende und durch das Messen ergründbare Erscheinung erkauft ist, in jedem Fall eine Antwort auf die Frage. Natürlich kann falsch gefragt werden, so daß einer Erscheinung nichts oder noch nichts Eindeutiges zu entnehmen ist; das liegt dann eben an der Frage.

Die naturwissenschaftliche Problemstellung bietet daher idealiter mit der Garantie der Beantwortbarkeit zugleich die Garantie der Beantwortung im Sinne der Bestätigung oder Widerlegung einer These. Sie verschafft sich die Garantie in der bewußten Einschränkung ihres Erkenntniszieles auf eindeutige Festlegung ihrer Ge-

genstände nach den Prinzipien der Messung. Während die geisteswissenschaftliche Fragestellung zwar nicht auf die Garantie der Beantwortbarkeit, denn sie will vernünftig und entscheidbar fragen, wohl aber auf die Garantie der Beantwortung verzichten muß, da ihre Gegenstände nicht als Erscheinungen, d. h. in Raum- und Zeitstellen-Festlegungen erschöpfbare Größen genommen werden können. Die Unmöglichkeit einer freien Verfügung über ihre Objekte, wie sie das Experiment darstellt, und die Unmeßbarkeit ihrer unräumlichen und unzeitlichen Beschaffenheit findet jedoch in ihrer unmittelbaren Zugänglichkeit oder Verständlichkeit – denn ihre Objekte sprechen sich selber aus und geben sich dem um sie Bekümmerten zu bedeuten – das positive Gegengewicht. Was wiederum nicht ausschließt, daß auch in der Geisteswissenschaft gelegentlich die Stellung einer die Garantie ihrer Beantwortung gebenden Frage gelingt. Nur ihr Wissenschaftsideal weist nicht darauf hin. Ihre Objekte sind im Sinne des Verstehens als prinzipiell unergründbar in Frage gestellt. Sie sind offene Fragen.
Eine offene Frage ist, was den Sicherheitsgrad ihrer Entscheidung angeht, der formal geschlossenen Frage des Naturforschers allerdings unterlegen. Dafür zielt sie aber in die Sache selbst, anstatt auf die Regel der eindeutigen Festlegung der Sache. Mit dieser Zielnahme weist sie ins Unbekannte und Unergründbare. Die Unerschöpflichkeit ihres Gegenstandes beruht jedoch nicht einseitig, wie man es gerne darstellt, auf seiner materialen Beschaffenheit, als ob seine Lebendigkeit und Geistigkeit unserer Begriffe spottete. Eine solche Begründung der Offenheit geisteswissenschaftlicher Problematik wäre einfacher Rückfall in eine (im Kantischen Sinne) vorkritische Denkweise, für welche in dem Verhältnis von Fragen und Gegenstand der Gegenstand die Führung hat, die Vorstellungen sich nach den Gegenständen richten. Vielmehr beruht die Unergründlichkeit der geistigen Welt auf dem methodischen Prinzip der ins *Verständnis* zielenden Frage. In der freien Anerkennung der Verbindlichkeit des Unergründlichen eröffnet sich die Möglichkeit, so etwas wie geistige Welt und Geschichte, als eine nie ausschöpfbare und doch faßliche, d. h. immer neu zu sehende, weil beständig sich in anderem Sinne erneuernde Lebenswirklichkeit in

den Blick zu bekommen. Und erst in dem verbindlich Nehmen des Unergründlichen, das sich unter dem Gesichtspunkt naturwissenschaftlicher Erklärung als ein Verzicht darstellt, in diesem, wenn man also will, schöpferischen Verzicht, gelangt die geistige Welt als eine bis in unsere lebendige Gegenwart hinein *unabgeschlossene* und von ihrer Gestaltung durch unser Denken und Handeln in jedem Augenblick *abhängige* Wirklichkeit in Sicht. Die Offenheit ihrer Fragen, welche an den Objekten der geistigen Welt der Vergangenheit als das nicht mehr Verständliche, Verschüttete und Verlorene, als die abgründige Ferne ewig verschlossener Rätsel zum Vorschein kommt, ist nur die andere Seite der Tatsache, daß sie in unmittelbarem durch die allmähliche Entwicklung der Zeiten hindurch vermittelten Wirkungszusammenhang mit uns als ihren Produkten stehen.

Das sich von der Geschichte getragen Wissen, das sich aus der Geschichte geworden Wissen vermittelt damit die Einsicht in ihre Ursprungsmächtigkeit. In der Anerkennung der Verbindlichkeit des Unergründlichen wird also der zeitliche Hervorgang des Un- und Überzeitlichen, des Geistes, entdeckt oder die geistige Welt, das Jenseits des vergänglichen Menschen, als sein eigenes Jenseits ihm zurückgegeben. So nimmt sich der Mensch – und damit findet er sich heute als Mensch – Gott und Natur, Recht und Sitte, Kunst und Wissenschaft als die seiner Macht entsprungenen Wirklichkeits-, Wert- und Kategoriensysteme wieder zurück, indem er sie »versteht«.

Historisch begreifen heißt infolgedessen am Ende sich selbst und seine Welt als aus der Macht vergangener Generationen geworden erkennen und damit die eigene Gegenwart in der Breite ihrer sämtlichen Dimensionen auf das sie aufschließende menschliche Verhalten zurückführen. Vor dem Standort, von dem aus kraft freier Anerkennung der Verbindlichkeit des Unergründlichen diese Sicht auf geschichtliche Wirklichkeit zum Durchbruch kommt, macht sie nicht halt, sondern baut ihn auf das Gesichtete selber ab und nimmt ihm in dieser historischen Relativierung das Gewicht eines *absoluten* Standpunkts, Prinzips oder Fundaments. In der geschichtlichen Selbsteinbeziehung der Historie, Soziologie, Ethno-

logie, Psychologie, Anthropologie dokumentiert die sie leitende Auffassung des Lebens ihre Anfangslosigkeit. Die Philosophie dieser Auffassung, welche als freie Besinnung über ihr steht, macht aus diesem besinnlichen Darüber kein Argument für eine ihr reservierte außergeschichtliche, außerzeitliche, absolute Position. Sie versteht es als eine mit der objektiven Haltung mitgegebene Notwendigkeit, die dem menschlichen Leben verbleibt, wenn es zur Objektivität resignierend in freie Rationalität übergeht.

Gibt man diesem so in seine geschichtlichen Ursprünge zurückschlagenden Kreis ausschließlich den Charakter objektiver Wirklichkeit *unter Aufopferung* oder Außerachtlassung des ihn schlagenden Prinzips, so verabsolutiert man die Wirklichkeit und erhält als Resultat den Historismus. Seine angebliche Notwendigkeit und die Unvermeidlichkeit aller der mit ihm gegebenen Relativismen (wir erwähnen hier nur den historischen Materialismus von Marx und Engels) beruht auf dieser Vernachlässigung der Verankerung der geschichtlichen Welt in der freien Annahme der Verbindlichkeit ihres Prinzips, das Anweisung auf den lebendigen Vollzug durch lebendige Menschen gibt. Dieser lebendige Vollzug ist allein je einer Gegenwart möglich, die sich damit eben als Gegenwart vor dem sich verlierenden Hinter- und Untergrund der Vergangenheit abhebt und aus dem bloßen Gewordensein als das Werdende heraushebt. Was von der Vergangenheit her gesehen die letzte Auswirkung scheint, die gelebte Gegenwart, die aber eigentlich schon Vergangenheit, nur in ihrer Nähe noch gegenwärtige Vergangenheit ist, gibt sich in ihrer Unmittelbarkeit erst aus dem unergründlichen Woraufhin unserer Entscheidungen, also nur durch einen Umbruch der Blickstellung zu sehen und zu verstehen. In diesem Umbrechen des Blickes wendet sich das Leben selbst zu sich, um sich als vergangenes und gewordenes zu entdecken. In diesem Umbrechen aber hebt es sich aus dem Kontinuum des Gewordenen heraus und manifestiert als Gegenwart seine *Macht über* die Vergangenheit.

Diese Macht ist einmal theoretische Macht, insofern es von der Wendung der Blickstellung abhängt, daß die Vergangenheit als bis in die Blickstellung selbst noch hineinwirkender Zusammenhang

oder als Geschichte erfaßt wird. Diese Macht ist zum anderen aber praktisch-politische Macht, insofern von den Entscheidungen der je um ihre Gegenwart ringenden Generationen die Vergangenheit mitgestaltet wird. Wenn Vergangenheit primär nicht ein Objektzusammenhang ist, von der Gegenwart durch eine Kluft und damit auch von ihrem Betrachter durch eine Kluft getrennt, wie im isolierenden Beobachten des Naturforschers die Dinge als reine Objekte möglichst auf reine Vis-à-vis-Stellung gebracht werden, sondern wenn sie das mähliche zu einer Art Abgeschlossenheit sich Verfestigende ist, das wieder in den lebendigen Gegenwartspunkt aufgelöst werden kann – sie ist ja seine Genesis –, dann zeigt sich auch die rückwirkende, geschichtsschöpferische Gewalt dieser (vorwirkend nur genetisch gefaßten) Kontinuität zwischen Gegenwart und Vergangenheit. Jede Generation wirkt so auf die Geschichte zurück und macht sie darin zu jenem Unabgeschlossenen, Offenen und ewig sich Erneuernden, dem ihre offene Fragestellung im verstehenden Eindringen allein adäquat ist.
Das Prinzip der Verbindlichkeit des Unergründlichen ist die zugleich theoretische und praktische Fassung des Menschen als eines historischen und darum politischen Wesens. Es in seiner theoretischen Funktion bewußt zum ersten Male angewandt zu haben, ist das Verdienst Diltheys, dem damit ein vollendetes Gegenstück zur Kantischen Leistung gelungen war. Bei Kant das Ethos der Gesetzmäßigkeit, der absolut achtungswürdigen Form eines Naturgesetzes überhaupt, der Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit. Bei Dilthey das Ethos der Unvorhersehbarkeit als des Prinzips, das vergangene und das eigene Leben in seiner Schöpfermacht und zugleich in seiner Zerbrechlichkeit von dem dunklen Horizont her zu sehen, aus dem es kommt und in den es geht. Wie im Kantischen Ethos des kategorischen Imperativs zugleich der Rechtsgrund für die Rechtsgründlichkeit des kritischen Philosophierens und seiner Orientierung an der mathematischen Naturwissenschaft gelegt ist, so im Diltheyschen Ethos des über alle Möglichkeiten hinaus Mächtigen der geschichtliche Grund für die Orientierung der Philosophie an der Geschichte als ihrem Beispiel, ihrem Gegenstand, ihrem Rahmen und ihrer Form.

In der Freigabe auf den Horizont der Geschichte verzichtet Philosophie nicht historistisch auf die Möglichkeit, den Sachen selbst sich gegenüberzustellen, denn dies ist die falsche Geschichtsperspektive aus der in ihrer Objektivität schon verabsolutierten Vergangenheit; sondern sie weiß, daß diese Freigabe nur von einem der Vergangenheit vorlaufenden Vergegenwärtigen aus möglich ist, welches darum die Freiheit hat, sich selbst aus dieser Vergangenheit geworden und zur Vergangenheit werdend zu begreifen. Vergegenwärtigen ist aber gerade das, was in der Geschichte der Kulturen ihren Sachbezug, ihren Weltbezug, ihre innere Freiheit und darum ihre ewige *Umprägbarkeit* oder *Offenheit* bis in die fernsten Fernen theoretisch und praktisch-politisch möglich macht.

8. Der Mensch als Macht

In dem Verzicht auf die Vormachtstellung des eigenen Wert- und Kategoriensystems gibt sich der europäische Geist den Horizont auf die ursprüngliche Mannigfaltigkeit der geschichtlich gewordenen Kulturen und ihrer Weltaspekte als einer offenen, unbegrenzten, durch keinen »Weltgeist« planvoll gebundenen Mannigfaltigkeit frei. Diese Universalität des Blickes verlangt die Rücknahme der Verabsolutierung auch ihres Weltaspekts. Spät errungen, wird die geschichtliche Relativierung sich zuletzt ihrer eigenen Relativität bewußt und lernt sie, nach einer Periode historistischer Verzweiflung, nunmehr ruhig als die Bedingung einer echten Objektivität begreifen. Hatten ahistorisch denkende Zeiten ihre Vergangenheit als Vorstadien zu sich behandelt, hatte dann die Entdekkung historischen Bewußtseins die eigene Sicherheit allmählich untergraben und schließlich das Gegenwartsbewußtsein, den Glauben an echten Welt- und Sachkontakt völlig aufgelöst, so beginnt unsere Zeit mit der vollkommenen Preisgabe einer »natürlich zugänglichen« Absolutheit (vgl. die gegenwärtige Situation der protestantischen Theologie!) Gegenwart und Vergangenheit in ein gleichmäßiges Verhältnis zu bringen. Diltheys Leistung liegt darin,

daß er die philosophische Haltung vorgezeichnet hat, die das ausspricht und im Medium der Wissenschaft praktiziert, was heute nicht mehr nur Sache der Gelehrten, sondern Sache des ganzen geistigen und öffentlichen Lebens in Europa ist: den Verzicht auf die Vormachtstellung des eigenen Wert- und Kategoriensystems mit der festen Überzeugung in seine Zukunftsfähigkeit zu verbinden.

Von dieser Haltung ist das Problem der Anthropologie getragen; vielmehr spricht sich diese Haltung in der Frage nach dem Wesen des Menschen aus. Denn der Begriff des Menschen ist nichts anderes als das »Mittel«, durch welches und in welchem jene wertdemokratische Gleichstellung aller Kulturen in ihrer Rückbeziehung auf einen schöpferischen Lebensgrund vollzogen wird. Wie erörtert, macht die Rückbeziehung vor keiner absolut gesetzten Transzendenz (Wert oder Wirklichkeit) halt. Also kann sie selbst nicht vor diesem einen schöpferischen Lebensgrunde haltmachen und mit irgendeinem organizistischen Pantheismus des »Lebens« ihrem eigenen Prinzip untreu werden. Sonst wäre die Konsequenz einer neuen Überbau- und Ideologienlehre nicht abzuweisen. Selbst der historistische Materialismus relativiert alle Kulturen und ihre Welten auf das Leben, wenn er ihm auch den eingeschränkten Sinn der ökonomischen Wirklichkeit und der sozialen Machtlage gibt. Mit der Preisgabe dieser Einschränkung ist es nicht getan. Das schöpferische Leben darf nur bedeuten die jeweilige menschliche Wirklichkeit, wie sie restlos in unsere Erfahrung eingeht; nicht einmal einen in ihr liegenden Quellgrund, dessen schöpferische Fähigkeit diesseits der Geschichte als eine zeitlos zeitigende Struktur von der Philosophie zu formulieren oder, wenn nicht rational, doch schauend zu fixieren wäre.

Das Prinzip, die Unergründlichkeit für das Wissen vom Leben des Menschen verbindlich zu nehmen, weist auf das Verhältnis zwischen dem ἄπειρο, dem unergründlichen Woher einer geistigen Welt, und dem πέρας dieser Welt, die in einer geschichtlichen Zwangslage geschichtlich dem ἄπειρο abgerungen wird. In dieser Perspektive denken heißt in der Richtung des Lebens selber denken, das von Individuation zu Individuation fortschreitet. Die In-

dividuation selber ist erwirkt durch wiederum selbst erwirkte Faktoren. So bestimmt der Mensch gerade im Hinblick auf sein Wesen sich zur höchsten Instanz – und nicht die Philosophie. So bestimmt sich das *Dasein* in seiner gewordenen Individuation und in der Verteidigung dieser erwirkten Einseitigkeit – und mag es die Einseitigkeit des universal denkenden Abendländers sein – zur Instanz für die philosophische Frage nach seinem Wesen, nicht aber, wie etwa noch Heidegger meinte, der darin eine alte Tradition fortsetzt, das *Wesen des* Daseins diesseits und vor aller Individuation. Diese Selbstbestimmung hat nichts mit der Kantischen Autonomie zu tun, wenn wir sie als den zeitlosen Grundakt der freien Selbstnahme fassen, der nichts über sich hat. Indem die Entscheidung über das Wesen des Menschen nicht ohne seine konkrete Mitwirkung, also in keiner neutralen Definition einer neutralen Struktur gesucht werden kann, sondern nur in seiner Geschichte als eine ständig neu erwirkte Entscheidung, ist die für eine Gegenwart zu erringende immer auf eine schon getroffene Entscheidung freigegeben: entweder sie hält an ihr fest oder sie ringt sich von ihr los. Sie hat also die Geschichte, ihre Geschichte über sich.

Wird von dem Verhältnis zwischen dem Lebensuntergrund des Menschen und seiner je erwirkten Individuation das Bild einer fortwährenden Emanation ferngehalten, dann ist für die Anthropologie die Blickstellung des Menschen selbst, wie sie uns zugänglich ist, leitend geworden. *Dann ist das »natürliche« Verhältnis von Vergangenheit und Gegenwart zur Dimension des Nachdenkens über den Menschen gemacht.*

Es ist in doppeltem Sinne eine offene Immanenz. Die Vergangenheit, die uns in allem als verborgene oder bewußte Herkunft durchdringt und in dem Rahmen der Tradition umfangen hält, öffnet sich in das noch zu lebende Leben der Gegenwart hinein. Und die Gegenwart, die uns in einem anderen Sinne aus dem Woraufhin unserer Lebensführung umfangen hält, öffnet sich in das hinein, was wir faktisch schon sind, weil wir durch unsere Vergangenheit so geworden sind. Halten wir das Nachdenken über das Wesen des Menschen in dieser offenen Immanenz, dann

halten wir, mit Misch zu sprechen, das Band zwischen dem Hintergründig-Mächtigen und der geschichtlich ihm abgerungenen Individuation, einmal im Sinne des Prinzips der rechten Betrachtung des Hervorganges des Menschlichen »aus« dem Leben – d. h. seines aus eigener Macht Erwirktseins, zum anderen im Sinne des Hervorgangs selber. *Deshalb* können wir das Erwirken strukturmäßig für sich nicht erfassen, sondern nur das Produkt kraft seiner Bedeutung, die es für den Menschen hat.
An dieser so in der Daseinslage der offenen Immanenz begründeten Unzugänglichkeit des Erwirkens, in das wir uns stets nur im Selbstvollzug und wie im Fluge versetzen, stellt sich abermals die Unergründlichkeit des Lebens heraus, die auf keinen für ein nur nicht mitkommendes Denken unerreichbaren Eigenschaften beruht, sondern welche die dem neuen Lebensethos entsprechende Grundhaltung zum Leben ausdrückt. In den Aussagen über die Unfaßbarkeit des Lebens und die Unerschöpflichkeit menschlichen Könnens kommt nicht ein Denken, das in Form negativer Grenzbegriffe asymptotische Anschmiegung an das Leben sucht (vgl. Bergson), zum Ausdruck, sondern eine sehr positive Haltung im Leben zum Leben, die um seiner selber willen die Unbestimmtheitsrelation zu sich einnimmt.
In dieser Relation der Unbestimmtheit zu sich faßt sich der Mensch als Macht und entdeckt sich für sein Leben, theoretisch und praktisch, als offene Frage. Was er sich in diesem Verzicht versagt, wächst ihm als Kraft des Könnens wieder zu. Was er an Fülle der Möglichkeiten dadurch gewinnt, gibt ihm zugleich die entschiedene Begrenzung gegen unendlich andere Möglichkeiten des Selbstverständnisses und des Weltbegreifens, die er damit schon nicht mehr hat.
Die Entschränkung von aller dumpfen Verlorenheit an irgendeine ungeprüfte Tradition und einseitig fixierte Stellung zu Welt und Leben, von Blindheit gegen das eigene und fremde Wesen, von Unerwecktheit und Undurchsichtigkeit des eigenen Tuns: wie immer auch die Zentralität und Universalität seines eigenen *point de vue* sich ihm darstellen mag, sie gestattet ihm nie seine Verabsolutierung. Wenn andere Kulturen auf dieser Erde zu ihrem eigenen

Mächtigkeitsgrunde nicht durchgebrochen sind und aus ihm ihre Lebensstellung geformt haben, so heißt das nicht: ihre Menschen wußten nichts von ihrer Menschlichkeit, sie legten sich noch falsch aus, sie verstanden sich und die Welt noch nicht recht, oder gar: ihre Menschen waren keine Menschen, sondern nur Menschentiere. Es heißt nicht einmal: sie waren zu ihrem eigenen Mächtigkeitsgrunde nicht durchgebrochen; denn indem wir sie als menschenmögliche Kulturleistungen eines eben besonderen Volkstums und Kulturkreises anerkennen, diese Anerkennung jedoch aus ihrem Menschenwesen gewinnen, *sofern wir es gerade offenlassen*, d. h. als Macht zu ..., als Können bestimmen, müßten wir mit der Preisgabe dieser Offenheit auch für sie ihre menschliche Position negieren.

Jede andere Wendung führt zur Verabsolutierung unserer abendländischen Position. *Entweder* reserviert sie ihr den Durchbruch zum eigenen Mächtigkeitsgrunde (das Bewußtsein der Menschhaftigkeit) und macht das Mensch*sein* davon abhängig bzw. setzt das volle eigentliche Menschsein mit ihm gleich *oder* faßt es als die spezifische abendländische, vom Griechentum und Christentum entdeckte Lebensmöglichkeit und vollzieht damit die Monopolisierung des Menschseins in einem Kulturkreis. Halten wir aber an unserer Konzeption des Menschen als Macht und offener Frage, als an einem nur geschichtlichen Produkt fest, dann verliert sie den Sinn und Rang einer Wesensbestimmung, einer zum Menschlichen durchstoßenden Erkenntnis. Dann wird sie zu einem bloßen »Ausdruck« der europäischen Geistigkeit.

So kehrt die fundamentale Schwierigkeit wieder, dem in der Blickrichtung der europäischen Daseinsform auftretenden Universalitätsanspruch gerecht zu werden, ohne seine Relativität auf diese selber geschichtlich entstandene Daseinsform darüber zu vergessen. Denn von ihm hängt die Bestimmung des Verhältnisses der anderen, nichteuropäischen Daseinsformen zur eigenen und untereinander ab. »Was erlaubt mir dann noch die Einheit der Vergleichshinsicht, indem ich sie alle als Formen des Daseins, des Menschentums beurteile? Nur die Gleichheit dessen, was Menschenantlitz trägt? Womöglich doch nur somatische Kriterien

des homo sapiens et faber als einer Erscheinung im Rahmen sinnlicher Erfahrung?«
Die Lösung ist durch die Konzeption des Menschen als Macht nach dem Prinzip der offenen Immanenz oder der Unergründlichkeit selbst gegeben. Sie liegt in ihrem Sinn eines den Blick auf die Geschichte freimachenden Prinzips. In der Fassung seiner selber als Macht faßt der Mensch sich als geschichtsbedingend und nicht nur als durch die Geschichte bedingt. Die Gefahr der restlosen Relativierung, die mit dieser Freigabe des Blickes heraufbeschworen ist, wird in der gleichen Blickstellung dadurch wieder gebannt. Allerdings nicht in der überwundenen Form, daß das gesichtete Ganze des geschichtlichen Geschehens (in welchem die europäische Kultur seit den Griechen miteingebettet eine Disziplin des Wissens erzeugt hat) in einem vor- und übergeschichtlichen Absoluten des Geistes oder der Vernunft oder der Struktur menschlicher Schöpfermacht verankert wird, sondern in der neuen Form *immanenter* Verwurzelung dieses wirklichen Prozesses in seinen Bedingungen, die er sich selber schafft.
Mit ihrer Entdeckung mußte der Prozeß eine andere Richtung nehmen, weil die Menschen dadurch mächtiger geworden sind, als sie es vorher waren. Wie die Entdeckung der Naturbedingungen dem Menschen in steigendem Maße die Natur in die Hand gegeben hat, so daß sich der Planet nach seinem Willen umzugestalten beginnt, führt auch die Entdeckung seiner Geschichtsbedingungen ihm unvorhersehbare Macht zu, mit der er über sein bisheriges Geschichtsniveau sich erheben wird. *Solange* er an dieser Konzeption seines Wesens als Macht festhält, hat er Macht und gibt es Entwicklung. Aber das Kriterium, mit ihr das Wesen des Menschen schlechthin getroffen zu haben, bleibt der Geschichte immanent und bleibt selbst eine offene Frage.
Ihre Lösung ist theoretisch nur regulativ, nicht konstitutiv möglich, weil sie es selber nicht will gemäß dem Prinzip der Unergründlichkeit. Theoretisch definitiv ist die Wesensbestimmung des Menschen als Macht oder als eine offene Frage nur insoweit, als sie die Regel gibt, eine inhaltliche oder formale theoretische Fixierung als ... *fernzuhalten*, welche seine Geschichte in die Vergangenheit

und in die Zukunft hinein einem außergeschichtlichen Schema der Geschichtlichkeit unterwerfen möchte. Zugleich ist diese Bestimmung theoretisch richtig (im Kantischen Sinne sogar konstitutiv), weil sie den Menschen in seiner Macht zu sich und über sich, von der er allein durch Taten Zeugnis ablegen kann, trifft. Man darf nur nicht dabei übersehen, daß ihm in dieser Wesensaussage das Kriterium für die Richtigkeit der Aussage selbst *überantwortet* ist. Denken wir das »offene Frage Sein«, die Macht als eine *Essenz* im Menschen, dann kann ihre Wahrheit nur durch die Geschichte selber erhärtet werden. Dann gilt der Diltheysche Satz, daß der Mensch das, was er ist, nur durch die Geschichte erfahren könne, auch im praktischen Sinne.

Eine andere Garantie dafür, daß sich einander heterogene Kulturen auf einer gemeinsamen Basis der Menschlichkeit begegnen können, gibt es nicht und darf es nicht geben, wenn das Leben und Tun der Menschen den Sinn haben soll – den Sinn der Geschichte – diese Basis immer neu zu erobern, um ihrer sicher zu sein; wenn Geschichte mehr sein soll als eine große Maskerade der Zufälligkeiten, hinter der sich das eine unbewegliche Antlitz der Menschheit verbirgt. An dieser Unsicherheit hat der Mensch sein Lebenselement; ihm entringt er im Kampfe (d. h. *gegen das Fremde*) seinen eigenen Lebenssinn.

9. Die Exponiertheit des Menschen

Mit dem Prinzip, die Unergründlichkeit für das Wissen verbindlich zu nehmen, treten die ersten Umrisse der menschlichen Lebenssituation ins Licht. Der Mensch – in dieser Allgemeinheit auf das Menschliche hin gewagt, und ein Wagnis bleibt jede ihn in seinem formalen Charakter bestimmende Aussage – steht als *Macht* notwendig im *Kampf um sie*, d. h. in dem *Gegensatz* von Vertrautheit und Fremdheit, von *Freund und Feind*.

Als Faktum besagt das nichts, was man nicht schon immer gewußt hätte. Die Empirie kann es immer wieder in tausend Variationen

bestätigen. Aber darauf liegt nicht der Nachdruck. Die Freund-Feind-Relation wird hier vielmehr als zur Wesensverfassung des Menschen gehörig begriffen, *und zwar gerade dadurch*, daß eine konkrete Wesensbestimmung von ihm *abgehalten*, er als offene Frage oder Macht behandelt wird. In seiner *Unbestimmtheit* zu sich gestaltet sich ihm der merkwürdige Horizont, innerhalb dessen ihm alles bekannt, vertraut und natürlich, seinem Wesen gemäß und notwendig, außerhalb dessen ihm alles unbekannt, fremdartig und unnatürlich, seinem Wesen widrig und unverständlich erscheint. Wo diese Horizontlinie läuft, kann er nicht vorausbestimmen und liegt nicht eher fest, als bis es durch ihn festgelegt wird. Die Festlegung durch ihn trägt jedoch (wiederum notwendig nach dem Prinzip der offenen Immanenz in der »natürlichen« Daseinslage zwischen seiner Vergangenheit und seiner Zukunft) den Charakter eines Festhaltens an einer schon getroffenen Festlegung oder eines Revoltierens gegen sie, also geschichtlich relevanten Charakter. Jede wie immer gestaltete Art von Gesellung und Vergemeinschaftung zu Zwecken des Wohnens, Wirtschaftens, Liebens, der religiösen Betätigung, der Nachkommenschaft ist durch diese Freund-Feind-Relation bestimmt. Ein vertrauter Kreis setzt sich gegen eine unvertraute Fremde ab.

Die gewöhnliche Auffassung deutet das Phänomen als Schutzmaßnahme unter Zurückführung auf die Angst vor Schaden bzw. als primäre Angriffsmaßnahme zum Zweck der Ausdehnung des eigenen Machtbereichs. Sie vergißt aber bei dieser gewöhnlich auch biologisch unterbauten Deutung den Grund für die primäre Angst und Feindseligkeit anzugeben, zumal einfache Nahrungssorge und Wettstreit um den Geschlechtspartner wohl für manche gesellschaftlich-geschichtlichen Situationen, durchaus aber nicht für alle die entscheidende Rolle spielen können. Der Grund für die beständige Bildung des Horizontes der Vertrautheit ist in der Tat eine zur Wesensverfassung der Mächtigkeit des Menschen gehörige Angst oder Bedrängtheit, die zugleich die feindselige Reaktion als Gegenschlag im Gefolge hat. Aber diese Angst ist verwurzelt in der Unheimlichkeit des Fremden und nicht in dessen möglicherweise abträglichen Wirkungen auf die eigene Sphäre der Vertrautheit;

weil das Fremde nicht bloß ein Anderes ist (wie etwa dem aufgeklärten Menschen der Stein nichts Fremdes, sondern ein Anderes als er ist, in der nüchternen und indifferenten Bedeutung der bloßen Verschiedenheit, wohl aber die Fremdheit leise im Pflanzlichen, vernehmlicher im Tierischen Boden gewinnt, um schließlich im Menschlichen auch noch für den aufgeklärten Menschen ihre letzte Domäne zu bekommen – und korrelativ dazu in dem rätselvollen Anblick des Universums). Denn das Fremde ist das Eigene, Vertraute und Heimliche im Anderen und als das Andere und darum – wir erinnern hier an eine Erkenntnis Freuds – das Unheimliche. Wenn die Formulierung erlaubt ist: Der Mensch sieht »sich« nicht nur in seinem Hier, sondern auch im Dort des Anderen. Die Sphäre der Vertrautheit ist also nicht von »Natur« begrenzt und erstreckt sich (gleichsam außergeschichtlich) bis zu einer gewissen Grenze, sondern sie ist offen und erschließt ihm dadurch die Unheimlichkeit des Anderen in der unbegreiflichen Verschränkung des Eigenen mit dem Anderen.
Von dieser Unheimlichkeit und Fremdheit kommt der Mensch nicht einmal durch die Humanitätskonzeption los. Sie ermöglicht ihm zwar die Bildung des Allgemeinbegriffs Mensch, der die Differenzen der Völker, Rassen, Staaten, Kulturen und Individuen als Unterformen und Fälle unter sich befaßt. Aber diese befriedende Entdeckung einer natürlichen Gemeinsamkeit läßt sich in keinen absoluten Kriterien sichern, die nicht wieder mit der Vereinseitigung des Menschlichen und der Monopolisierung eines bestimmten historisch gewordenen Menschentums verbunden wären. In der Konsequenz der Humanitätskonzeption liegt gerade die Relativierung ihrer selbst, damit die Preisgabe einer *natürlich gesicherten* Vormachtstellung gegenüber anderen menschlichen Positionen und Daseinsformen, die Gleichstellung der eigenen Wesenssphäre mit den fremden Sphären in einer Ebene unter Preisgabe des Gedankens einer natürlich gesicherten Entwicklungsdifferenz gegen die anderen und damit die Freigabe des Horizontes des eigenen Menschentums auf einen Wettbewerb mit den anderen Möglichkeiten des Menschseins. Eine Konsequenz des Zeitalters der Humanität, die von der Geschichte in der Entwicklung der national-

staatlichen Kulturen, der formalen Europäisierung und Demokratisierung der Völker mit Einschluß der Kolonialvölker, der Autonomisierung gegeneinander selbständiger Machtzentren gerade im Zeichen der Humanität und Internationalität selbst gezogen wird.
Was dem Menschen jeweils unheimlich und fremd ist und *wie* sich ihm die Fremdheit gestaltet, welche die agressive Abwehr- und Schutzstellung bedingt, hängt von seiner jeweiligen Lebensstellung zu sich und »Welt« ab. Man darf nicht sagen, daß die Welt oder die Natur das zunächst Unheimliche und Feindselige sei. Viele gerade primitive Lebensverfassungen sprechen dagegen. Die berühmte positivistische Idee von der schreckerfüllten Urzeitstufe, auf der dem Menschen alles grauenhaft und unverständlich war, ist längst durch die Ethnologie und Völkerpsychologie widerlegt! Die Kulturgeschichte zeigt eine unablässige Verlagerung des Unheimlichkeitshorizontes und korrelativ dazu der Sphäre der freundlichen Vertrautheit, so daß der Gestaltwandel der Freund-Feindrelation nur geschichtlich zu erforschen ist. Sie hat darum auch nicht notwendig den Sinn einer spezifisch politischen Relation, weil sie alle Verhältnisse des Menschen durchwaltet. Aber in ihr wurzelt als einer Konstante der menschlichen Situation das Politische in seiner expliziten Form eines zwischenmenschlichen Verhaltens, das auf Sicherung und Mehrung der eigenen Macht durch Einengung bzw. Vernichtung des fremden Machtbereichs gerichtet ist und wiederum, auch in dieser expliziten Form, jedes Lebensgebiet in seinen Dienst stellen und ebenso von jedem Lebensgebiet seinen eigenen Interessen dienstbar gemacht werden kann.
[Zweierlei ist hier zu bedenken; erstens, daß das Politische (selbst in der Welt des aufgeklärten Europäers) zwar auf die Menschensphäre eingeengt ist und in den Relationen zu Gott, Natur und geistigem Sein keinen Boden hat, aber gegenüber der Einengung auf eine sogenannte Sphäre der Politik, d. h. des Staates, eine *alle* menschlichen Beziehungen durchdringende Weite behauptet. Es gibt Politik zwischen Mann und Frau, Herrschaft und Dienstboten, Lehrer und Schüler, Arzt und Patient, Künstler und Auftraggeber und welche privaten Beziehungen wir wollen, wie es im Öffentlichen eine Rechts-, Wirtschafts-, Kultur- und Religionspo-

litik, eine Sozialpolitik neben der eigentlichen Staats- und Parteienpolitik gibt. So kann das Wort: die Politik ist das Schicksal, seinen tiefen Sinn gerade dann behalten, wenn es einmal – Politik im expliziten Sinne genommen – auf das Zeitalter der Entdecktheit des Menschen eingeschränkt bleibt, das in seiner letzten Möglichkeit nur Eine Macht, den Menschen, anerkennt; wenn es dann aber auch – Politik als die in der Grundverfassung des Menschlichen überhaupt entspringende Notwendigkeit, in einer Situation des Für und Wider zu leben und in der Freund-Feindrelation sich eine Eigenzone gegen eine Fremdzone abzugrenzen und zu behaupten – als Einsicht in das heimliche Schicksal des Wesens Mensch begriffen wird.
Und dann ist zweitens nicht zu vergessen: das Unheimliche ist als solches nicht das Feindliche schlechthin. Es ist nur die Möglichkeit für das Feindliche oder die Spannung, aus der der Mensch unter immer anderen Formen in die Feindseligkeit gerät. Feind wird dem Menschen, was seinen Interessen abträglich ist. Das hat in den seltensten Fällen den Charakter der Unheimlichkeit. Im Gegenteil, es ist das Natürlichste und Vertrauteste von der Welt. Aber noch in dieser Vertrautheit und Selbstverständlichkeit der Interessengegensätze, die den alltäglichen Zank und Streit um die kleinsten und größten Dinge hervorrufen, dokumentiert sich die für die Streitenden selber ganz gleichgültige, aber den Zwang zum Streit hinter ihrem Rücken sozusagen hervorrufende Verschränkung des Einen in den Anderen, in der jeder »sich« nicht nur in seinem Hier, sondern ebenso im Dort des Anderen als seinem Dort fremd gegenübersteht. Auch diese Fremdheit ist noch nichts Unheimliches, außer für den Nachdenkenden. Denn sie zeigt und bildet den Zugang zu etwas für die Lebenssituation Fundamentalerem, als es die jeweils singulären, im Felde des täglichen Verhaltens auftretenden Konflikte sind: zu dem Untergrunde, gegen den der Spielraum dieses Verhaltens im ganzen abgegrenzt ist, der aber in dieser Abgrenzung zugleich die Funktion des Unheimlichen geltend macht.]
Will man also das Politische aus der schicksalsmäßigen Notwendigkeit des Menschen, Vertrautheit und Fremdheit, Freundschaft und Feindschaft nicht überwinden zu können, begreifen, als den

Rahmen des Lebens, nicht nur als ein Gebiet seiner Betätigung, das man den Geschäftemachern und Streithammeln am besten überläßt, so muß man auf ihn als das Können, als das Mächtige zurücksehen und von ihm jede falsche Fixierung ontologischer Art abhalten. Das Können, das Mächtige sind nur Ausdrücke für die Unbestimmtheit, in der das Zurechnungssubjekt der Geschichte im Sinne eines lebensmäßigen, in der offenen Immanenz der verschränkten Perspektiven von Vergangenheit und Zukunft sich haltenden Denkens seine Bestimmtheit jeweils anders und immer neu *erringt*. Lebensmäßiges, natürliches Denken in den Blickstellungen eines Lebens, das der Vergangenheit fortdauernd entwächst und vor einer unbekannten, Weissagung und Voraussicht heischenden Zukunft steht, in der Offenheit des Lebens denkend über dieser Offenheit sinnend verweilen und sie als die elementare Situation ansetzen – dies wäre die dem Menschen gemäße und ursprüngliche Betrachtung seiner selbst auf sein Wesen hin. In ihr findet er sich primär bedrängt, gegen ein Fremdes sein Eigenes sichernd.
Bisher ist das nur dargetan von der Humanitätskonzeption aus, die den Leitfaden der Anthropologie bildet. Begründet in der Verschränkung, durch die jeder seinen Mitmenschen als den, der man selber (aber doch als ein Anderer) ist, weiß und in der er mit ihm umgeht, spricht, Abkommen trifft usw.
Diese Verschränkung der Perspektiven im Miteinander und Gegeneinander wird auch von der eigentümlichen Struktur der Zeit aus deutlich, die als Einheit einer aus der Vergangenheit her in die Zukunft und einer aus der Zukunft her in die Vergangenheit offenen Gegenwart konzipiert werden kann (nicht muß). Wobei die Gegenwart aber gerade der Umbruch ist, in dessen Bruch die Kontinuität der vom Damals ins Dann fließenden »Zeit« vermittelt wird (weshalb Vergangenheit und Zukunft im Jetzt verschränkt sind. Die Verschränkung ist jedoch nicht auf die Zeit eingeschränkt oder entworfen. Sie ist vielmehr eine die ganze menschliche Daseinslage durchwaltende Verfassung). Sie ist es, welche diese Lage zur *Situation* macht. In der Situation ist der Mensch auf ihre Erledigung angewiesen. Seine Lage verlangt von ihm Entscheidungen, einerlei ob sie sich ihm als durch Wahl und Entschluß, durch

den freien Akt der Selbstlenkung zu erledigende präsentieren (der klassische Grieche, der humanistisch empfindende Europäer würde sagen: in ihrem eigentlichen Wesen) oder nicht. So gibt es für den Menschen den rechten Augenblick, das Gebot der Stunde, die versäumte Gelegenheit und die richtig genutzte Gelegenheit. Und nicht nur in temporalem Sinne. Es gibt die günstige Konstellation, den geeigneten Raum in eigentlicher und übertragener Bedeutung. Es gibt die Schranken und Grenzen dessen, was hier und jetzt möglich ist. Diese Beengtheit der Situation läßt die Gegenwart einer in den Perspektiven der Situation nicht aufgehenden, für sie immer verdeckten, sie aber zugleich mit der Verdeckung anderer nicht ausnützbarer Möglichkeiten auch wieder aufschließenden Wirklichkeit sehen. So etwas wie »Welt« kommt nicht erst, wie Heidegger meint, nur an den defizienten Modis des Abreißens und Nichtfunktionierens eines werktätigen Umgangs mit allerhand Zeug abweisend zum Vorschein, sondern auch in dem positiven Überschuß und in der positiven Ausbreitung von Chancen, die aus dem Situationszwang heraus nicht endlos verfolgt werden können. Denn für die Situation und ihre Erledigung ist gerade dies entscheidend, daß kein Vorrangsverhältnis zwischen einer primären im werktätigen Umgang erschlossenen Umwelt von Bedeutungszusammenhängen und einer erst in ihren Störungen sekundär – verabschiedend-durchbrechend – sich meldenden Welt besteht. Keine von beiden ist primär. Sondern sie sind ineinander verschränkt, das Heimische und Vertraute und das Unvertraut-Unheimliche, Drohende und Abgründige. Immer schon besteht eine künstliche und doch natürliche, eine aus der Überlieferung ehrwürdige und zugleich verengende Eingrenzung der einheimischen Sphäre gegen die offene Fremde, die beständig gezogen, erneuert, verändert werden muß und nur die schwankende Frontlinie darstellt, auf der dem Gegner in tausend Gestalten das zum Leben Nötige abgerungen, abgetrotzt, abgebetet, abgelistet werden muß. In beständigen Umbrüchen erobert so der Mensch *zwischen* Umwelt und Welt, *zwischen* der heimischen Zone vertrauter Verweisungen und Bedeutungsbezüge, die »immer schon« verstanden worden sind, und der unheimlichen Wirklichkeit der bodenlosen

Welt seine Umwelt aus der Welt. An der Verschränkung zeigt er sich als Meister.

Weil der Ziegelstein im Hausbau auch schon die verstandene Unverständlichkeit: Stein, das Bogenholz auch schon: Holz, der Hammer auch schon: Eisen ist (wenn auch nicht in der besonderen Restriktion des Mineralogen, Botanikers, Chemikers), weil auf allen Wegen und Böden seines Tuns diese urtümliche Vordringlichkeit des Unverstandenen in das schon auf Zweck und Sinn Ausgelegte einer Werkwelt verschränkt ist, hat die Situation des Menschen den Charakter der *Gewagtheit* und *Bedrohtheit.* So verlangt sie ineins mit dem Vorgriff ins Unbekannte die Sicherung gegen das Unbekannte, mit dem Sprung über die Grenze ihre Ausdehnung über den Sprungbereich hinaus. Jede Sicherheit ist einer Unsicherheit abgekämpft und schafft neue Unsicherheit.

In allen Situationscharakteren kommt jene Zwischenstellung zwischen der geschlossenen Umwelt kreishafter Verweisungen sinngebender und sinnempfangender Bezüge und der offenen Welt des bodenlosen Wirklichen zum Ausdruck, eine Stellung, für die nichts festliegt, ohne festgelegt zu werden, und nichts festgelegt werden kann, ohne schon festzuliegen. Frühere Zeiten haben wohl daraufhin den Menschen zwischen Tier und Gott gesehen, dem Tier, das in einer auf seine Funktionen abgestimmten Umwelt lebt, einer Sphäre rein daseinsrelativer Bedeutsamkeit, und Gott als dem Willen und Auge, dem das offene Unendliche der Wirklichkeit selbst aktual gegenwärtig ist. An solcher Zwischenstellung findet sich der Mensch von Horizonten umschlossen und seine Situation in ein Diesseits und Jenseits des jeweiligen Horizontes aufgespleißt. Geborgen und preisgegeben ist er so das bedürftige Wesen, das hofft, erwartet, wünscht, sich sorgt, will, fragt. Diese Bedürftigkeit, dieses Verlangen, dieses Suchen nach Erfüllung, dieses nur im sich selber Vorlaufen einer Führung des Lebens leben macht seine in die aktual gegenwärtige Unendlichkeit der offenen Welt verschränkte indefinite Endlosigkeit des Immer-Weiter-Müssens oder seine Endlichkeit aus. Aber diese Endlichkeit ist nicht die reine Endlichkeit des Tieres, das seine Bedürfnisse an seiner Welt zu Ende bringen kann, wie seine Welt selber in sich endlich ist. Sie

ist selber eine in eine Unendlichkeit verschränkte und damit ausdrücklich sich als solche manifestierende Endlichkeit, die auf natürliche Weise künstlich ausgeglichen zu werden verlangt. Deshalb ist der Mensch »von Natur« künstlich und nie im Gleichgewicht. Deshalb kommt ihm jede Unmittelbarkeit nur in einer Vermittlung, jede Reinheit nur in einer Trübung, jede Ungebrochenheit nur in einer Brechung zustande.

Aus der wesenhaften Inkongruenz in der Lebenssituation zwischen Welt und Umwelt, die nichts anderes als die offene Mächtigkeit des Menschen herausstellt, resultiert der Zwang zum Willen zur Macht, um künstlich vermittelnd das Natürlich-Unmittelbare in seine *Rechte* einzusetzen. Das Rechte und damit das Recht »stammt« zwar nicht aus der Macht, die immer schon errungene Macht ist, wohl aber aus der Mächtigkeit, die sich in der natürlichen Künstlichkeit der je von Menschen eingenommenen und durchgeführten Lebenslagen dokumentiert. Weil er nur lebt, wenn er ein Leben irgendwie führt, und dieses Irgendwie stets den Charakter der Nichtnotwendigkeit, Zufälligkeit, Korrigierbarkeit und Einseitigkeit hat – darum ist ja sein Leben geschichtlich und nicht bloß natürlich, eine Kette von Unvorhersehbarkeiten, die hinterher sinnvoll sind, Versäumnissen und verlorenen Möglichkeiten, aber auch gerade in dem, was es je ist und war, bedeutsam und des Lebens wert –, muß der Mensch eine »natürliche« als die gerechte Ordnung *stiften*. Diese Stiftung des Rechts ist eine Entdeckung des Rechten und Gerechten, weil der Mensch nichts erfindet, was er nicht entdeckt, und ihm nichts festliegt, als bis es durch ihn festgelegt wird. Jede Satzung ist der Versuch, die wesenhafte Inkongruenz der Situation des Menschen in ihr selbst auszugleichen, eine produktive Möglichkeit der *Wieder*herstellung dessen, was nie bestanden hat, in der Sicherung dessen, was wahrhaft gerecht ist. In der Durchsetzung des gesatzten Rechts liegt der Sinn der Machtorganisationen bis in ihre technisch komplizierteste Form, den Staat.

Das Rechte ist ein Grundcharakter der menschlichen Situation, insofern alles an ihr auf Richtigkeit, Gerechtheit und Gerechtigkeit hin angesprochen werden kann. Im sich Zurechtfinden, das mit

dem Finden des Rechten zusammenhängt, im Richten und den vielen um diese Bedeutung zentrierten Formen des Verhaltens, in der Richtung und im Gerichtetsein auf..., in dem einem Dinge, einer Forderung gerecht Werden, im recht Machen usw. spricht es sich aus. Unabhängig davon, daß die Findung und Sprechung, Schöpfung und Sicherung von Recht und Gerechtigkeit das eigene Gebiet einer besonderen Rechtspflege ausmachen können, bestimmt es die kategoriale Verfassung des menschlichen Lebens als eines ausgelegt-auslegbaren, gedeutet-deutbaren Lebens.

Schon Ich und Du und Wir sagen können bedeutet in der damit vollzogenen Abgrenzung der Sphären des Mein, Dein, Unser, Aller *Zurechnungen,* die zwar noch keinen expliziten juristischen Charakter tragen, aber eine rechtliche Ordnung des Lebens in allen seinen Äußerungen nötig machen. Weil der Mensch als offene Frage Macht ist, rechnet er sich zu, ermächtigt er und hebt, gezwungen durch die Inkongruenz seines Lebens (das er zufällig als dieses, nicht als ein anderes Leben führt) mit sich – in der Gesetzgebung und Rechtsprechung dieses zu sich ermächtigt Sein in die Sphäre ausdrücklicher Satzung; weil er nur lebt, wenn er ein Leben führt, weil nur das für ihn »schon so ist«, was er dazu erst macht. Als einer, der *zu sich* ermächtigt ist, findet der Mensch sich verantwortlich oder frei. Insofern aus dem zum Prinzip der Macht und des Könnens erhobenen Wesen sein Wille zur Macht stammt, muß dieser Wille den Charakter eines Willens zur Ermächtigung und damit zum Rechten und zur Stiftung des Rechten erhalten.

So scheint es, daß eine Verbindlichkeitserklärung der Unergründlichkeit für das Wissen vom Menschen, wie sie die Lebensphilosophie trägt und von ihr durchgehalten wird, indem sie den Menschen in den Horizont seiner von ihm errungenen Geschichte einspannt und freigibt, *den Primat des Politischen für die Wesenserkenntnis des Menschen,* die philosophische Anthropologie, bedeutet.

10. *Exkurs:* Die Bedeutung der Nichtentscheidbarkeit des Vorrangs von Anthropologie und Philosophie für den Geltungsbereich der Machtfrage

Philosophische Anthropologie ist nur als politische möglich? Vielleicht; nur in der Blickrichtung auf den Menschen als Macht und Können bleibt er eine offene Frage und wird auf eine ihn material oder formal in irgendwelche Struktur, die es überall da schon gibt, wo von Mensch zu reden ist, treffende Wesensbestimmung diesseits oder jenseits der vergangenen *und kommenden* Geschichte verzichtet. Und auf Grund dieses schöpferischen Verzichts ergibt sich *die* Universalität des Gesichtsfeldes für das Menschliche, die allein dem universalen Sinn der Philosophie entspricht. Politische Anthropologie ist dann keine angewandte Wissenschaft, keine Anwendung philosophischer Erkenntnis auf das Gebiet des Politischen, als ob es daneben eine theologische, eine ökonomische, eine Rechts-, Kunst- und Gesellschaftsanthropologie gäbe. Zumal diese Idee von parataktisch geordneten Kulturgebieten, von gleichmöglichen Betätigungsfeldern in einer Kultur eine geschichtlich bestimmte und im Abbau befindliche Konzeption des Zeitalters des liberalen Bürgertums und seiner Vorstellung vom freien Wettbewerb in gleichberechtigten Berufen ist. Politik ist dann nicht nur ein Gebiet und ein Beruf. Sie konnte das werden und kann es sein, weil sie auch mehr als nur das ist. Und sie konnte auch nur so in Verruf kommen, weil man unter dieser Berufs- und Gebietsvorstellung dieses Mehr vergessen hatte. Sie ist dann primär kein Gebiet, sondern der Zustand des menschlichen Lebens, in dem es sich nicht nur äußerlich und juristisch, sondern von Grund und Wesen aus seine Verfassung gibt und sich gegen und in der Welt behauptet. Sie ist der Horizont, in dem der Mensch die Sinnbezüge seiner selbst und der Welt, das gesamte Apriori seines Sagens und Tuns gewinnt.

Was heißt: Philosophische Anthropologie ist nur als politische möglich? Darin ist ein Zusammenhang zwischen dem Wesen des Menschlichen und Politischen ausgesprochen, der seine Rechtfertigung aus dem *philosophischen* Charakter der Wesensbestimmung

empfängt. Er ruht auf dem Prinzip der Unergründlichkeit oder der offenen Immanenz. Trotzdem kann man von der philosophischen Anthropologie ebensowenig wie von der politischen Anthropologie sagen, sie seien Anwendungen des Prinzips. Es gibt nicht die allgemeine philosophische Anthropologie mit verschiedenen Anwendungsgebieten des Politischen, Religiösen usw.; es gibt ebensowenig über der Anthropologie die Philosophie, die sich nach einzelnen Anwendungsgebieten, unter die z. B. auch der Mensch und die Geschichte gehören, auffächern ließe. Philosophie, Anthropologie, Politik gehören vielmehr in einem anderen, zentralen Sinne zusammen. Sie schöpfen ihre Möglichkeiten aus derselben Quelle des Prinzips der Unergründlichkeit des Lebens und der Welt und *jede* sucht in selbständiger Weise dem offenen Mächtigkeitsgrunde, aus dem sie sich ermächtigt weiß, das an Möglichkeit zu entnehmen, was durch die Überlieferung, in die sie sich mit diesem Prinzip eingliedert und zu deren Übernahme sie sich damit bereit gefunden hat, jeweils vorgezeichnet ist. So spürt jede der fundamentalen Funktionen des Menschen, in denen er sich nicht verlieren, sondern schauend, denkend, handelnd mächtig und frei bleiben will, im Diesseits des Lebens, die »Logik« des Prinzips an sich selber. Keine der Funktionen ist den anderen übergeordnet; es gibt weder einen Primat der Theorie noch der Praxis. Den Primat hat das Prinzip der offenen Frage oder das Leben selbst. Dies ist nunmehr für die Philosophie zu erweisen.
I. Philosophie ist der selbst überlieferte Name für eine bestimmte Überlieferung, aus der er sich zu einem gewissen durchschnittlichen Verständnis bringt. Wer Philosophie treibt, weiß immer schon, einseitig, worum es geht. Alle radikalen Anfangsbetrachtungen zum Zweck einer unbezweifelbaren Ausgangsposition, wie sie das neuzeitliche Philosophieren besonders kennzeichnen, alle schematischen Festlegungen grundsätzlicher Art auf Ur- und Zentralprobleme der Philosophie (das Sein, der Wert, das Bewußtsein, der Begriff, das Verhältnis von Seiendem und Bewußtseiendem) *erwachsen* allererst einem Irgendwie-Verstehen dessen, was Philosophie ist und will. Wer Philosophie treibt, bewegt sich innerhalb eines Horizonts rationaler Mitteilung in Wort und Schrift. Er tut,

selbst in Verlegenheit über sein Ziel, schon etwas anderes als der Jurist, der Politiker, der Arzt, der Künstler. Er weiß z. B. um eine gewisse charakteristische Distanz zur Erfahrung und Erfahrungswissenschaft, zur technischen Praxis. Die Vorbilder, die ihn bestimmen, mit denen er sich auseinandersetzt, gehören zu einem relativ geschlossenen Genus Mensch. Die Motive, die ihn zu seiner Mühsal treiben, finden im Horizont künstlerischer, staatlicher, kriegerischer, industrieller, kaufmännischer Tätigkeit keine Erfüllung. Verlangt darum nicht eine Bestimmung der Philosophie, ganz abgesehen noch von allem ihrem Inhalt, den schon die bloße Nennung des Namens anklingen läßt, eine verstehend-deutende Zurückführung auf diejenige Ebene des menschlichen Daseins, der sie *natürlicherweise* erwächst? Erweist sich nicht eine solche Auslegung der menschlichen Existenz, welche die spezifischen zur Philosophie hinführenden Bedenken entspringen läßt, als der natürliche, weil von der menschlichen Existenz selbst einmal eingeschlagene Weg, der in rechter Rücksicht auf die Tradition des Namens und der in ihm gefaßten Attitüde den Horizont einer Wesensbestimmung der Philosophie allererst sichtbar macht? Verlangt nicht geradezu das Überliefertsein unserer Sprache, Kultur und ganzen Daseinsverfassung den Einsatz der Bestimmung der Philosophie in eben derjenigen Schicht natürlicher Einstellung, an die sie überliefert ist? Gibt nicht die Traditionalität der Philosophie bereits den Leitfaden zur Wesensbestimmung, indem sie den Gesichtskreis, innerhalb dessen Tradition allein stattfindet, zum Ansatzfeld der Philosophie je schon erwählt hat?
Es gibt, so wird behauptet, einen »natürlichen« Weg des Vollzugs zwischen Namen und Wesen der Philosophie, der am Leitfaden der Überlieferung an das Leben der natürlichen Einstellung ihrem geschichtlichen Selbstvollzug bis zu ihren Quellen aufsteigend folgt. Dieses Aufsteigen zu den wahren Anfängen der Philosophie bedarf eines ständigen Vergegenwärtigens und Verstehens des Lebensrahmens, von dem aus und zu dem hin sie eine geschichtliche Macht bedeutet. Der rechte Gebrauch der von den Griechen gebildeten Begriffe, die für unser Philosophieren in unserem Alltag leitend sind, ist nur möglich, wenn er aus den Konzeptionen des

griechischen Lebens verstanden worden ist. Ein Verständnis dieses Lebens bestimmt sich aber notgedrungen aus dem Verstehen des Lebens und Daseins, das wir immer schon irgendwie verstanden haben, um es führen zu können. In diesem natürlichen Zirkel bewegen sich Verständnis und Auslegung der Vergangenheit zur Erarbeitung der Klarheit über die eigenen Ziele, für die sich das gegenwärtige Dasein entschieden hat. Jede Wesensbestimmung, und somit auch die der Philosophie, muß, so scheint es, in diesem daseinsgemäßen Kreislauf des Verstehens zwischen Gegenwart und Geschichte erfolgen.

Die Bedenken, eine Wesensbestimmung der Philosophie auf diesen Weg zu verweisen, kommen *erstens* aus der Möglichkeit einer Inkongruenz zwischen der Tradition und dem Problem des Wesens. In diesem Problem ist Philosophie auf ihren umfassendsten Gesichtskreis hin angesprochen, der ihr durch ihre »Möglichkeiten« allein vorgezeichnet wird. Was sich im Zeichen dieser Möglichkeiten vollzogen hat und zum Bestand der Tradition geworden ist, entzieht sich dem Gesichtskreis nicht, vermag ihn jedoch sehr wohl zu verdecken. Die Geschichte der Philosophie beweist es. Nicht das ist entscheidend, daß in ihrem Verlauf prinzipielle Möglichkeiten ihr verloren gegangen sind. Sie könnten in dem Kreislauf zwischen der Übernahme der Tradition in die eigene Zielsetzung und der Zurücknahme der Tradition in ihre Quellen wieder zum Vorschein kommen. Auch das entscheidet nicht, daß zu ihrer Tradition die Verleugnung der Tradition gehört. Jede Revolution gibt sich notwendig von dem her zu verstehen, daß sie zu stürzen bestimmt ist. Wohl aber könnte es sein, und dies ist entscheidend, daß man diesem Phänomen der *traditionsbildenden Verleugnung der Tradition* nur durch einen vollkommenen Abstand zu ihr, ihren überlieferten Gegenständen, Problemen, Begriffen und Disziplinen gerecht würde. So daß *die Preisgabe des Bodens, auf* dem, wie man sagt, sich der Streit der Meinungen abspielt, zur Voraussetzung einer Bestimmung der Philosophie in ihrer äußersten Möglichkeit gehörte, weil die Geschichte der Philosophie bezeugt, daß es ihr in diesem Streit um ihr eigenes Wesen *um die Sicherung* dieses Bodens erst zu tun ist.

Zugegeben, daß es sich bei diesem Bedenken um eine keinesfalls zwingende Seite der philosophischen Überlieferung handelt, so verlangt die Möglichkeit der Bodenlosigkeit und Gegenstandslosigkeit des philosophischen Streits nichtsdestoweniger im Ansatz der Wesensbestimmung der Philosophie Berücksichtigung. Vorzeitige Entscheidung zugunsten eines bestimmten Geschichtsbildes von Philosophie müßte sich rächen. Gerade weil die *radikale Skepsis* trotz ihrer Behauptung der Bodenlosigkeit und Sinnlosigkeit aller Philosophie darum, daß sie sich aus ihrer Überlieferung zum Verständnis bringt, als eine, wenn auch sich selbst außer Kraft setzende, Lehrmeinung zur *Überlieferung* gerechnet wird, muß der Aufstieg zu den wahren Anfängen der Philosophie am Leitfaden der Überlieferung problematisch werden, wenn er den Lebensrahmen zur »natürlichen« Basis ihrer Wesensbestimmung nimmt, von dem aus und zu dem hin sie ihre geschichtliche Macht angeblich entfaltet.
In dieser grundsätzlichen Verlegenheit wegen des Bodens der Wesensbestimmung ist bereits das *zweite* Bedenken gegen ihre Verweisung auf den Weg des lebensgemäßen Kreislaufs des Verstehens zwischen Gegenwart und Überlieferung enthalten. Zur *Basis* ist das Dasein der Menschen nur genommen, wenn es als eine bestimmte Region fixiert wird, der Philosophie natürlicherweise, d. h. nach Maßgabe des Daseins entsprungen sein soll. Nun entspricht es dem Dasein, sich in irgendeiner Auslegung zu fixieren. Der Mensch lebt nur, indem er sein Leben *irgendwie* führt. Dasein, Existenz, Leben vollzieht sich in seiner Alltäglichkeit immer vor einem Hintergrund oder Untergrund der Deutung, in der es (sich verständlich) basiert. So legt *sich* das Leben die Basis je nach der Stellung des Lebens zu sich und seiner Welt, ohne mit dieser (theoretisch immer möglichen) Fixierung etwas anderes als eine lebensgemäße Konsequenz zu ziehen. Es bedeutet also die zum Zweck der Wesensbestimmung der aus dem menschlichen Dasein entspringenden Philosophie unumgängliche Fixierung des Daseins zur Region (einer Art des Seins oder des Nicht-Seins oder der Geistigkeit oder der Natur usw.) lediglich eine literarische Art und Weise, nach der das Leben sich eine immer nur relativ zu sich

verbindliche Basis legt. Damit ist aber nichts anderes vollzogen, als was die Existenz ja schon vollzieht, um ihr Leben führen zu können: *eine* Auslegung *neben* möglichen anderen. Eine für die Destruktion der Philosophie auf das Dasein dem Sinne nach universell in den umfassendsten Gesichtskreis ihrer Geschichte ausgespannte Interpretation des Daseins enthüllt sich als eine neben anderen mögliche Lebensleistung, wie jede geeignet, den Gesichtskreis (nach Maßgabe eines Volkstums, einer geschichtlich bedingten Zeitlage usw.) zu verengen oder ganz zu verdecken.

Zugegeben, daß auch dieses Bedenken keineswegs zwingend ist, so verlangt doch die von der Interpretation sogar bewußt eingenommene Abhängigkeit vom Leben in ihrer möglichen Abbaubarkeit auf das Leben Berücksichtigung im Ansatz einer Wesensbestimmung der Philosophie. Wenn niemand dieser Interpretation der Philosophie auf die Existenz als Basis verbürgen kann, daß sie darin den für sie zum Umfang ihrer *gesamten* Möglichkeit hinlänglichen Gesichtspunkt eingenommen hat, weil die dabei leitende Konzeption der Existenz *selbst schon* Deutung und Auslegung eines Unfixierten und immer nur wieder in der *Führung* der Existenz zur Fixierung Kommenden ist (hier vorgreifend als Leben, Dasein, Existenz, Mensch zugestanden), dann wird die Wahl eines derart »natürlichen« Weges zur Wesensbestimmung problematisch. Gäbe es wirklich die Möglichkeit einer solchen Interpretation des Menschen, dann wäre ihm sozusagen buchmäßig die Not seines Lebens abzunehmen, aus der heraus er sein Leben zu gestalten hat. Auch das hat es gegeben. Die Bibel, der Koran haben diese Funktion gehabt. Auch das kann es wieder geben. Gerade daran zeigt sich aber, in der Bedingtheit des Aspekts, die Bodenlosigkeit der sog. Existenz.

II. Besonders gefährlich und für jede wahrhaft radikal gemeinte Wesensbestimmung der Philosophie abträglich wird ihre aus der Gewohnheit gerechtfertigte Fixierung des Daseins zu einer besonderen *Seins*region, wenn sie sich mit ontologischen und gnoseologischen Tendenzen aus der philosophischen Tradition verbindet. Sie hat die Unterstellung der Philosophie unter die Gesichtspunkte dieser Tendenzen zur Folge. Die Philosophie verengt sich auf

Schulbegriffe bestimmter Disziplinen und bestimmter klassischer Autoren. In dem Sich-als-Sein-Verstehen des »Lebens« kommt dann mit der großen Ontologietradition der Antike eine spezifisch neuzeitliche Bewegung zum Durchbruch, die ihre prägnante Form bei Descartes gefunden hat. Wenn es dem Cartesianismus immer wieder gelang, Einfluß in der Philosophie zu gewinnen und seinem Begründer die Stellung des Inaugurators neuzeitlichen Philosophierens zu sichern, so liegt es darin, daß in seiner Lehre der alte Gedanke der Stufung des Seins nach Graden der Realität bzw. der Evidenz in den spezifisch atheologischen Gedanken vom seins- und erkenntnismäßigen Vorrang des Subjekts hinübergerettet worden ist. Die Stufung des Seins wird zwar so ihrer hieratischen Bindung entkleidet, läßt aber in neuer profaner Form das Denken gewähren, das eine bestimmte Region als Fundament braucht. Entgegen den Absichten Descartes' ist die These vom ontologisch-gnoseologischen Vorrang des Subjekts zum Ausgangspunkt einer Emanzipation dieser vorzüglichen Seinsregion geworden, die eine Wendung in der Art des Philosophierens hervorgerufen hat, an deren Folgen wir heute noch leiden.

Das erste Argument für den seins- und erkenntnismäßigen Vorrang des Subjekts wird gewöhnlich in Anlehnung an die cartesianische Zweifelsbetrachtung gewonnen, wonach der Zweifel gegen alles, nur nicht gegen sich in den Bedingungen seiner Möglichkeit gerichtet werden kann. Da aber zu diesen Bedingungen eines Zweifels ein Zweifelnder gehöre und jeder Zweifel einem Zweifeln entspringe, sei dieser Zweifler in seinem Tun und Sein über jeden Zweifel erhaben. Mit der Konzeption eines den Zweifel als Fraglichkeit entspringen lassenden Seins des Zweifelns wird eine Basalsphäre fraglosen Seins jeder Problematik als Bedingung ihrer Möglichkeit vorgegeben.

Das zweite Argument für die seins- und erkenntnismäßige Vorzugsstellung des Subjekts bildet der sog. Satz des Bewußtseins oder der Immanenz. Alles Wissen von etwas spielt sich innerhalb einer im Etwas sich gegen ein letztlich nicht Wißbares abgrenzenden Sphäre ab. Nur in diesem durch sein Hinausgreifen aus der eigenen Mitte entfalteten Horizont wird Welt faßbar. Einzig ver-

möge dieses Bei-sich-selbst-Seins des Subjekts sind Objekt und Objektivität wissend zu erreichen.
Ein drittes Argument schließlich macht im Hinweis auf die eigentümliche Eingriffsfähigkeit des Willens die zentrale Ursprünglichkeit des Subjekts geltend, das in seinem Sein zugleich ein Sinn des Vermögens und Könnens, eine wirkliche Möglichkeit offenbart und in dieser Aufgebrochenheit zur Tat an seinem Dasein das Prinzip seiner Beherrschung bewährt. Ob Freiheit bezeugend oder nicht bezeugend, kann mindestens der Schein einer Freiheit im Sinne der Anfänglichkeit nicht bestritten werden, die dem Subjekt bedeutet, daß es das, was es ist, selbst ist. Selbst etwas sein bezeichnet dann im Gegensatz zum Sein des bloß Seienden nach Art physikalischer Dinge oder mathematischer Gebilde einen Vorzug, weil selbst sein und sein können, d. h. seine eigene Möglichkeit sein »mehr« ist als nur sein; und weil nach einem alten ontologischen Prinzip die Möglichkeit höher steht als die Wirklichkeit, das Kann höher (bzw. »tiefer«) »ist« als das Ist, das Ist auf dem Kann basiert.
Nun bringt sich die derart argumentierende Behauptung einer seins- und erkenntnismäßigen Vorzugsstellung des Subjekts in einem Rahmen zur Geltung, der alles andere als selbstverständlich ist. Offenbar handelt es sich für die Behauptung um die besondere Sicherung einer Realität gegen Angriffe der Skepsis in Verfolgung gewisser Erkenntnisziele, also um eine Situation, die mit der besonderen Zuspitzung des Subjektsbegriffs gegeben ist. Läßt sich eine Zwangsläufigkeit in dem Spiel von Angriff und Verteidigung innerhalb des Rahmens nicht verkennen, so bleibt die Notwendigkeit des Rahmens selbst darum doch zweifelhaft. Da die Geschichte und die vergleichende ethnologische Soziologie positiv zeigen, daß es Lebenszustände gegeben hat und noch gibt, denen ein derartiger Rahmen fremd ist, daß die Konzeption eines von Umwelt und Mitwelt abgedrängten und auf sich zurückgeworfenen Subjekts und korrelativ dazu einer auf Sicherung der Realität ihrer Gegenstände bedachten Erkenntnis in einem oder in mehreren Geschichtsverläufen errungen worden ist, so liegt es nahe, den Versuch zu machen, *den ganzen Rahmen* selbst auf das hin abzu-

bauen, aus dem er geschichtlich entstanden ist. Dieses Medium der rahmenschaffenden Konzeptionen ist das Leben oder Dasein, wie es die Menschen führen, einerlei, ob sie Wissenschaft und Erkenntnis wollen oder nicht. Wie der Philosoph, der die Realität der Außenwelt bestreitet oder zu beweisen sucht, vom gesunden Menschenverstand an sein Tun und Treiben vor, während und nach der Arbeit erinnert wird, mit dem er angeblich die Voraussetzungen seiner Arbeit am Leitfaden eines natürlichen Weltbegriffs immer schon widerlegt hat, so wird hier die ganze Philosophie an jene Einstellungen erinnert, die ihr angeblich selbst zugrunde liegen, ohne durch Philosophie je in Frage gestellt werden zu können. Auch im Sinne des Verständnisses entlegener Zeiten und Kulturen, die der eigenen Daseinsverfassung fremd sind, ergibt sich daher eine noch »vorphilosophische bzw. vorwissenschaftliche« Aufgabe, die Einstellungen und Motivationen aufzuspüren, welche die eigene und fremde Rahmengebung tragen und sie relativ auf ihr Dasein notwendig machen. Der positivistische Gedanke einer natürlichen Weltanschauung verliert sein szientifisch-europäisches Gesicht und verwandelt sich in den philosophisch scheinbar unverbindlichen Gedanken der natürlichen bzw. relativ natürlichen Einstellung, einer alles menschliche Dasein und In-der-Welt-Sein kennzeichnenden Grundverfassung, welche die Bedingungen der Möglichkeit zu jeder menschlichen Gestaltung bereithält.

Trotz ihrer Entschränkung von den engen Blickbahnen einer extrem ichhaften Subjektivität behält diese Grundverfassung der Existenz den Gesichtskreis der spezifisch subjektiven Daseinsstellung zur Welt bei. Was nach seiner Verfassung als Dasein, Leben, Existenz die Konzentrierung zur Ichhaftigkeit in unserem Sinne wenigstens erlaubt, übernimmt damit unvermeidlich diejenigen Charaktere, welche dem Subjekt in der neueren Philosophie zu seinem Primat verholfen haben. An Stelle des relativistischen, des formalistischen und selbst des panspiritualistischen Idealismus tritt eine Philosophie des Lebens in den Perspektiven der Innerlichkeit. Ich, Du, Wir und Man werden zu gleichmöglichen Modis dieses angeblich ursprünglich-natürlichen Ausgangsmediums jeder nur möglichen Philosophie.

Galt nach der Lehre vom Primat des Subjekts die Situation der Selbstisoliertheit gegen das Sein durch Einbettung des erkennbaren Seins in das Bewußtsein des Erkennens als die Basis, von der aus die Philosophie operiert, so hat sich zwar diese Isolierung gemildert im Hinblick auf das einzelne Individuum, aber die Einbettung der Philosophie in ein sie von den Dingen abhebendes spezifisches Medium ist geblieben. Der Mensch behält die Vorzugsstellung, seins- und erkenntnismäßig, nur hat sich der Sinn des Seins- und Erkenntnismäßigen ins scheinbar Unverbindliche gewandelt, da ihm das wissenschaftliche Gepräge verloren gegangen ist. Weder bedeutet der seinsmäßige Vorrang wie in der idealistischen Argumentation unbezweifelbare Realität – der die bezweifelbare der Außenwelt gegenübersteht – noch der erkenntnismäßige Vorrang Vorbedingung des Erkennens, die auch das zweifelnde Erkennen trägt. Mit der Aufgabe des gnoseologischen Rahmens und seinem Abbau in »das Leben«, aus dem es und die in ihm zwangsläufig sich entfaltende Problematik verstanden werden sollen, hat sich vor die Frage nach der Möglichkeit des Erkennens die Frage nach der Möglichkeit des *Verstehens* geschoben. Dementsprechend bedeutet die Sicherung des Menschen in seiner Existenz als Ausgangsbasis der Philosophie nicht eine Rückversicherung im Interesse ihrer Realität, sondern ihrer Selbstverständlichkeit. Da jedes geschichtliche und soziologische Verständnis sich am Leitfaden des Verständnisses des Daseins, das wir führen, vollzieht, wird eine Prinzipienlehre dieser Selbstverständlichkeit notwendig, die wiederum auf eine Fundamentalanalyse des Daseins als natürlicher Basis aller Interpretation zurückweist. Unter Berufung auf Dilthey hat in unserer Zeit Heidegger eine solche Existentialanalyse des menschlichen Daseins als Grundlegung der Gesamtphilosophie in Angriff genommen. Aber die von ihm wie selbstverständlich behandelte Einstellung dieser Analyse auf eine Ontologie als der Lehre vom Sinn des Seins nimmt das Sich-als-Sein-Verstehen der Existenz zur Voraussetzung. Gerade von Dilthey aus hat ihr Misch widersprochen.

Jedenfalls – und nur dieses Moment verdient an dieser Stelle Aufmerksamkeit – bedeutet die Behauptung eines selbstverständlichen

(»natürlichen«) Weges des Vollzuges zwischen Namen und Wesen der Philosophie, der ihrem geschichtlichen Selbstvollzug am Leitfaden der Überlieferung an das Leben der »natürlichen« Einstellung – das sich immer schon selbst irgendwie verstanden habende Dasein – bis zu ihren Quellen aufsteigend folgt, die Proklamierung des *Primats der Anthropologie über die Philosophie.*
III. Wie immer es um die Phänomene der natürlichen Einstellung zur Welt bestellt sein mag, und somit auch der Philosoph sich vorfinden, wie vordringlich auch jene unser Sinnen und Trachten, und so auch unser Philosophieren, durchdringende Selbstverständlichkeit der Existenz sei, die in jedem Atemzug, in jeder Handbewegung, in jedem Umgang mit »Dingen« und Menschen »immer schon« sich bezeugt hat, bevor sie zur ausdrücklich-abständigen Freilegung in einer Frage nach dem Dasein kommt, so besteht doch nicht im geringsten ein Zwang, diesen »nächstgelegenen« Phänomenen sein Augenmerk zur Grundlegung der Philosophie zuzuwenden. Nur wenn schon über Philosophie und den Zusammenhang zwischen ihrem Wesen und ihrer Geschichte derart *entschieden* worden ist, daß für sie – etwa als forschende Untersuchung, als Wissenschaft vom »Sinn« der Welt – zunächstliegende und greifbare Phänomene den Ausgangspunkt zu bilden haben, Phänomene, in denen die Sinnhaftigkeit womöglich zu einem »natürlichen« Aufschluß über sich immer schon gebracht ist, nur dann wäre ihre anthropologische Basierung ein aus dem Wesen der Philosophie gerechtfertigtes Verfahren.
Aber das Wesen der Philosophie ist gerade in die Frage genommen. Die zugestandene Bekanntheit ihres Namens, aus einer großen Tradition sich zum Verständnis bringend, kann um der Reinheit, Gründlichkeit und Entschiedenheit der Bestimmung willen gerade nicht zum Leitfaden dienen. In der rechten Rücksicht auf die Tradition des Namens in seiner »immer schon irgendwie verstandenen« Bedeutung stabilisiert die Richtung auf das Wesen das *Grundproblem* einer prinzipiell durchzuführenden Untersuchung, nicht aber ihren Ansatzpunkt.
Nicht um eine Verweigerung der Anerkennung von Phänomenen handelt es sich hier, als ob schon ausgemacht wäre, daß der Appell

an phänomenale Qualitäten für eine grundsätzliche Erwägung überhaupt und in irgendeinem Sinne belanglos ist. Die Stabilisierung des Problems des Zusammenhangs zwischen Namen und Wesen bedeutet also kein Bedenken gegen die Aufweisbarkeit natürlicher Verbindungen zwischen ihnen im Horizont der Selbstverständlichkeit menschlichen Daseins. Im Gegenteil geht die Einsetzung des Problems an dieser Stelle ausdrücklich von dem seltsamen und zugleich selbstverständlichen Überliefertsein des Namens aus, wenn sie den Gebrauch des Überliefertseins *als eines Leitfadens* zur Bestimmung des Wesens für problematisch erklärt. Einzig darum handelt es sich, ob ein Verfahren zur Ermittlung des Wesens der Philosophie sich auf Phänomene – und mögen sie noch so sehr im nächsten Gesichtskreis menschlich existentieller Selbstverständlichkeit liegen – einlassen darf. Solange nicht ausgemacht ist, *ob denn die Macht des Menschen zur Philosophie* die in dem harmlos und unverbindlich erscheinenden Worte Philosophieren als einem der Philosophie Ursprung gebenden Sein und Tun behauptet wird, *nicht selbst schon Ausdruck einer Philosophie, der Lebensphilosophie ist,* muß die Frage offen bleiben.

Auf ihr Wesen hin angesprochen ist Philosophie im Horizont ihrer Geschichte in die Frage genommen. Nach Maßgabe dieser Universalität ist es ihr verwehrt, im Ansatz sich auf etwas festzulegen, das selbst ein Streitobjekt der Philosophie bildet. Sie darf sich keinen Resultaten, Disziplinen, Problemen verschreiben, weil darin eine Verengung der geschichtlichen Perspektive vollzogen wird. Dem radikalen Nihilismus hat sie das gleiche Recht für die Tradition zuzubilligen wie dem akademischen Apriorismus oder Positivismus. Die Achtung vor der Tradition – nicht eine leere Attitüde, sondern das in der Wesensfrage vollzogene Zurücktreten vor der Geschichte – bezeugt sich in dem *Wagnis der Bodenlosigkeit* für die Bestimmung. Die Wiederholung eines in Vergessenheit Geratenen zuliebe der Geschichte ist ihrer Größe nicht gewachsen. Nur in der bewußten Übernahme aller ihrer, selbst der äußersten Möglichkeiten gibt die Frage ihr Raum.

Wenn der Geisteswissenschaftler die Ursprünge (nicht die bloßen Anlässe zur Aufdeckung) der Philosophie in ihrer Geschichte, also

aus dem vergangenen Leben ihrer Urheber gewinnen will, wenn er die ersten Konzeptionen von Problemen, die für das Fragen und Wissen der Folgezeit bis in unsere Problematik hinein maßgebend geworden sind, als die selbst wieder genetisch zu begreifenden Quellen des Apriori anerkennt, dann weiß er um den philosophischen Charakter dieses Anerkennens, dann weiß er sich schon *in einer* Möglichkeit von Philosophie, in der Philosophie unter dem Primat des Lebens. Diese Situation des hermeneutischen Zirkels ist kein Einwand gegen die Situation. Was man an ihr in logischer Formalisierung auf den circulus vitiosus bringen kann, entspricht gerade ihrer Forderung nach Getragenheit durch ein Prinzip, dessen Genealogie nach diesem Prinzip nur empirisch aufzuklären ist. Und zwar einer Forderung, welche die typische Wendung ausmacht, in der allein philosophiert werden, Philosophie erzeugt werden kann, um das Ganze der Welt in dem Gesamtumfang seiner Relationen zur *Lebendigkeit* des nach ihm Fragenden in Sicht und Griff zu bekommen: nämlich das schon zu sein und in dem schon zu stehen, wohin man durch die Antwort erst kommen will. (Nur weil man schon Vernunft hat und gebraucht, sucht man rückgewandt ihr Wesen aufzuklären. Nur weil man schon Gottes Kreatur und Ebenbild ist, gibt es das Problem seines Wesens, unseres Verhältnisses zu ihm, das in der Rückwendung gefaßt und überwunden werden soll. Nur weil man schon ist, in der Welt ist, Mensch ist, lebt, gibt es die Möglichkeit, nach den Möglichkeiten des Lebens, Mensch-Seins, In-der-Welt-Seins, Seins zu suchen.) Aber diese Situation der Vorgelagertheit als durch eine spezifische Wendung der Vorgabe, welche die geschichtlich konkreten Menschen Parmenides, Plato, Aristoteles usw. gemacht haben oder welche das Dasein in ihnen (das Leben in bereits ontischer Interpretation!) gemacht hat, *entstanden* zu denken und danach in der Aufklärung des Philosophierens, in der »Kritik« der Philosophie zu fragen, ist eben selbst schon Philosophie und bezeugt ein Darinnensein in ihr als *einer* ihrer Möglichkeiten. Bricht man an diesem Punkte den Rückbezug der Vorgelagertheit des Problemhorizonts auf eine (wie immer zu interpretierende, zu charakterisierende) Vorgabeoperation ab und sagt:

dies ist die wahre, zu sich selbst durchgebrochene, die einzige, endgültige, natürliche Philosophie, dies ist sogar der Rückgang hinter sie, in ihren Quellgrund, also hier z. B. in den Menschen, und sieht dabei nicht, daß diese Aussage selbst schon getragen ist von einem Prinzip, das nichts über und hinter sich hat, das selbst schon Vorgabeoperation und also Prinzip einer *Philosophie* ist, – dann gibt man das lebensphilosophische Prinzip der offenen Frage, der Unergründlichkeit und der offenen Immanenz auf, wird inkonsequent, verabsolutiert das Leben oder den endlichen Menschen, verabsolutiert unter Umständen die Empirie und erklärt damit, sei es in der Heideggerschen oder in einer anderen Fassung, den Primat der Anthropologie, des Menschen, wenn vielleicht auch nur in der unverbindlich erscheinenden Form eines notwendigen Ausgehens vom Menschen aus. Alle die berühmten Streitigkeiten um die »natürliche Rangordnung«, in der allein die Fragen aufzurollen sind, um die »wahre Fundierung« der Probleme oder wenigstens um die einzig sinn- und sachgemäßen Zugänge zu den Sachen, um die Methode der Philosophie sind dann die unweigerliche Folge davon. Wenn das endlich einmal ad acta gelegt werden soll, was einer vergangenen und überwundenen Einsichtslage angehört, einer *naturrechtlichen* Bewußtseinshaltung, die – durch die Entdeckung der geschichtlichen Welt aufgelöst – heute mit Hilfe einer sich für Philosophie nehmenden Phänomenologie zu reiner Scheinlebendigkeit galvanisiert worden ist; wenn endlich die durch Kant und die ihm folgende Deutsche Bewegung errungene Wissenshaltung, frei gemacht von dem einengenden Gerüst aus dem 18. Jahrhundert: Vermögensschematik, Bewußtseinsontologie und theologischem Weltaspekt, als der Durchbruch in eine um ihre Selbstmächtigkeit wissende Haltung *des auf die Bodenlosigkeit des Wirklichen gewagten Wissens* begriffen ist, – dann ist kein Raum mehr für Streitigkeiten um ein legitimes, natürliches Vorgehen nach Maßgabe einer seienden Rangordnung der Probleme. Denn die natürliche Legitimität ist tot, auch in der Philosophie.

Und der natürliche Aspekt der Lebensphilosophie? Ihr der offenen Immanenz, der natürlichen Daseinslage des Menschen »entsprechendes« Prinzip? Ihr Denken in der Richtung des Lebens

selber? Warum gibt sie sich diese Prädikate, wenn sie nicht von ihrer Vorzugstellung und Wahrheit, der Lebenswahrheit, überzeugt ist? Muß nicht auch sie, wie jede Philosophie bisher, sich absolut setzen, gerade weil sie die Proklamierung der absoluten Relativität und des ewigen Wechsels will?

Gerade das ist das Neue der von Dilthey ausgehenden Richtung, daß sie nicht in's Unbedingte weist und keine unbedingte Verankerung zu haben behauptet. Sie nimmt die Sehweise des mit dem Geschehen mitgehenden Historikers, des Erzählers, des Verstehenden, des in Schulterhöhe mit dem sich aussprechenden Leben der Leute, der Großen und Kleinen, der Edlen und der Geringen in Kontakt stehenden Menschen zu ihrem Prinzip, um sich eben in dieser Ebene, in der sich für uns alles ereignet, der Ebene von Überraschung und Erinnerung, zu halten. Was dieses alles von oben aus göttlicher, von unten aus kosmischer Perspektive gesehen besagt, läßt sie ebenso offen, wie ihre eigene Perspektive offen sich ins Unergründliche verliert, in der allein Furcht und Hoffnung, Wunsch und Wille sich entfalten. Die Unüberholbarkeit dieser Lage im Alltäglichen, aber ebenso ihre Uneinholbarkeit durch das auf endlose Aufgaben entworfene Wissen der wesentlich unfertigen Wissenschaft findet ihre adäquate Wissensbewältigung in den Wissensformen, die aus ihr selber aufsteigen, um ihrer situationsmäßigen Geschlossenheit zu dienen, sie zum Ausdruck zu bringen. So hat das Leben immer schon seinen einheimischen Ausdruck und läßt, wenn man in dieser Richtung den Hervorgang des »zunächst« lebensgebundenen Denkens und Sagens verfolgen will, die dem Menschen in seiner Lebensführung natürliche Weise sehen, nach der er im tätigen und betrachtenden Verhalten sich ausdrückt, evoziert und zur Aussage übergeht. Hier liegt die Aufgabe der von Dilthey in Umrissen konzipierten Kategorienlehre des Lebens, deren Ausbau in einer die Sphäre des Evozierens (also des nicht urteilsmäßigen Aussagens) zur Basis nehmenden Logik von Misch gefordert und in Angriff genommen ist.

Eine solche Logik ist die dem Menschen und seiner natürlichen Daseinslage entsprechende Aufklärung alles dessen, wozu er mächtig ist, indem er ihm zum Ausdruck verhilft und es sich im

Ausdruck zu bedeuten gibt. Eine solche Logik und Kategorienlehre ist also die dem Menschen gemäße, in der Richtung des Lebens gelegene, seiner Entfaltung zum menschlich Bedeutsamen folgende Existentialanalyse oder Anthropologie. Und wenn vielleicht nicht die ganze, so doch ihr Blickpunkt und ihr legitimer, ihr von Natur des Lebens erster Beginn. Weil aber in dieser Richtung die Leistungen entspringen, zu denen seit den großen Kulturvölkern des Ostens und den Griechen auch Philosophie gehört, fällt der hermeneutischen Logik die Funktion zu, die Wurzeln der Philosophie auszugraben und in ständigem Kontakt mit den geschichtlichen Ereignissen ihrer Entwicklung die spezifischen Wendungen ans Licht zu heben, die, Bestand der Tradition geworden, wie eine Stützsubstanz zeitlos und geistig unser Leben verdichtend durchdringen. Von Natur des Lebens πρώτη φιλοσοφία ist diese Logik des Bedeutens und Verstehens aber nur darum, weil sie der von der menschlichen Daseinslage selbst (ihr also immanent) gewiesenen Richtung folgt. Diese Lage besteht jedoch *keineswegs* absolut unbeweglich quer durch die Geschichte hin oder unter ihr, sondern *ihre Veränderungen* sind es gerade, welche Geschichte machen und aus der Geschichte erfahren werden. So muß die Logik ihr Aufklärungswerk immer *relativ* auf die jeweils den Ausdruckssystemen gemäße Lage des Menschen einer Zeit und Kultur in Angriff nehmen. Sie sucht zu diesen Systemen der Bedeutung den *jeweils* äußersten schöpferischen Gesichtspunkt, aus dem die Menschen zu diesen Systemen gekommen sind. In dem Entwurf solcher zu der Mannigfaltigkeit der Bedeutungssysteme, welche in der Geschichte auftreten, kovarianter Maßsysteme besteht die hermeneutische Kunst der neuen Logik.

IV. Nach dem Prinzip der Lebensphilosophie hätte die hermeneutische Logik und Kategorienlehre als die unter diesem Prinzip einzig mögliche Anthropologie den Primat; über die Philosophie, insofern die Genesis der Philosophie und des Philosophierens aus dem Leben als der noch vorphilosophischen und vorwissenschaftlichen Durchschnittlichkeit und Alltäglichkeit durch sie begriffen wird; in der Philosophie, insofern diese Genesis selbst wieder ihren Problemkreis durch das Prinzip der verbindlichen Unergründ-

lichkeit vorgezeichnet bekommt. Der Primat der Anthropologie bzw. der menschlichen Perspektive des zum Können-ermächtigt-Seins, unter dem wir Menschen unser Philosophieren in seinem Ursprung greifen können, gilt also nur wieder auf Grund des Primats der Lebensphilosophie und nach Maßgabe ihres Prinzips, so daß wir, um zur Philosophie zu kommen, schon in ihr stehen müssen, und sie selber immer es ist, die ihren Ursprung zu erkennen gibt.

Von dieser Einsicht aus müssen die hermeneutischen Kategorien, z. B. die natürliche Lebenslage, das Denken in der Richtung des Lebens, der natürliche Primat der Logik und der daseinsrelativen Rangordnung der philosophischen Probleme, Ausdruck, Evokation, das dem Leben Einheimische – bei voller Beachtung ihres der geschichtlichen Erfahrung immanenten Bedeutungsgehalts, aber auch ihrer transzendentalen Funktion, geschichtliche Erfahrung aus ihr selber heraus »möglich« zu machen – *als Konzeptionen einer besonderen Art Philosophie, der Lebensphilosophie,* die im Bunde mit dem geschichtlich denkenden *und handelnden* Menschen arbeitet, durchschaut werden. Dieses Bündnis mit der Empirie des Lebens ist ja nur in ihrer Blickstellung, welche unser Leben seit gut hundert Jahren beherrscht, eine Garantie ihrer Notwendigkeit, ein Kriterium ihrer Richtigkeit. Für die Blickstellung macht bereits sie das Leben selber zum Zeugen, das Leben, welches nur in dem von ihr selbst angestrengten Prozeß als Zeuge vernommen werden kann.

Leben, Mensch, Geschichte enthüllen damit ihren philosophischen Sinn. Das Vorwissenschaftliche und Vorphilosophische erweist sich als prinzipiell bedingt und in der freien Selbstnahme des Prinzips der Verbindlichkeit des Unergründlichen zu seinen eigenen, immanenten, einheimischen Perspektiven, zu seiner Schöpferwelt entlassen. *Was aber heißt das anderes* als die Erklärung des Primats der Philosophie über die Anthropologie und die geschichtliche Weltansicht, wenn das schon, was wir als das Natürlichste und Selbstverständlichste empfinden, nicht bloß eine Deutung, sondern in seiner Deutbarkeit sogar durch das Prinzip geschaffen ist. Die Verhältnisse kehren sich also um. Philosophie hat jetzt einmal

den Primat in der Anthropologie, d. h. als einer Lebensphilosophie, insofern es ihre *Prinzipien* sind, welche der genetischen Betrachtung am Leitfaden der Erfahrung zugrunde liegen und den ganzen Apparat der Hermeneutik mitsamt seiner spezifischen Lebensnähe bedingen; und sie hat zweitens den Primat *über* die Anthropologie, wenn sie für deren gesamte Themen des Lebens und Menschen als schon philosophischen Thesen und Vorgriffen das Prinzip der offenen Immanenz und der Unergründlichkeit geltend macht.

Scheinbar ist damit eine Situation entstanden, welche die Lebensphilosophie nicht mehr in ihrem Gesichtskreis meistern kann. In Wirklichkeit ist sie gerade aus dieser Situation der *Nichtentscheidbarkeit des Vorrangs von Philosophie und Anthropologie* heraus gedacht. Denn in dieser Nichtentscheidbarkeit begegnet das Gleiche, was wir oben die offene Frage nannten, als die der Mensch den Menschen in Leben und Denken zu nehmen habe. Indem er sich als offene Frage nimmt und in die Unbestimmtheitsrelation zu sich eintritt, konzipiert er sich als Macht des Könnens und sichtet so den Horizont seiner im Anblick des Kommenden erst Geschichte werdenden Vergangenheit.

Die Unentscheidbarkeit des Vorrangs zwischen Philosophie und Anthropologie gibt beide auf das Leben oder den Menschen in seiner unergründlichen Macht frei und spannt sie damit in den gleichen Umkreis ein, den die *Politik* als selbstmächtige Gestaltung und Behauptung menschlicher Macht einnimmt. Keine von den Dreien hat also den Primat und doch tragen sich alle wechselseitig, so daß es keine Wahrheit gibt, die nicht apriori politisch *relevant* wäre, aber auch keine Politik ohne eine Wahrheit, wenn es ihre Bedeutung ausmacht, daß in ihr der Mensch sich zu sich und über sich entscheidet. Indem wir die Welt auf den Menschen als ihr Zurechnungssubjekt relativieren, mit dem Verzicht auf Absolutsetzung sie ihrem objektiv-ontischen Sinn überlassen und sie dadurch ganz von allen dem Erkennen heterogenen Wert- und Zweckaspekten befreien, wissen wir um die *Gebundenheit* dieses auf die Bodenlosigkeit des Seienden gewagten Wissens *an eine bestimmte Haltung* in und zum Leben. Eine Haltung, die an einer

bestimmten Tradition des vom Griechentum und Christentum, von Humanismus und Reformation Geschaffenen orientiert ist und die Werte der Selbständigkeit, der erkämpften Einsicht, der Entwicklung zu immer höherer Souveränität über das Dasein, der Bereitschaft, immer auch wieder von vorn anzufangen, in freier Übernahme für verbindlich erklärt. Eine Haltung, welche um die Gefährlichkeit dieser vie expérimentale um die Zerbrechlichkeit ihrer sozialen, ethnischen, ökonomischen Basis weiß, die sich nicht von selbst in die Zukunft erstrecken wird, wenn ihr nicht die einzelnen Menschen durch Erziehung und ständige schöpferische Arbeit an den für wichtig genommenen Problemen vorausgehen. Eine Haltung von politischer Entschlossenheit, welche die Abhängigkeit ihrer selbst von der Sprache und ihrer Weltgeltung, von einem bestimmten Wohlstand der sie weitertragenden Schichten, von der ganzen Lage ihres Volkes, das zu dieser Tradition als *seiner* Vergangenheit bluthafte Affinität besitzt, ständig im Auge behält und darum entschlossen ist, das Dasein ihrer Nation im geistig-werktätigen, im wirtschaftlichen, im boden- und siedlungspolitischen Vorgriff mit allen geeigneten Mitteln zu verteidigen. In diesem je schon gesichteten Horizont eines politischen Projekts kommt allein die von den Griechen entdeckte, vom nachmittelalterlichen Europa wiederentdeckte und heute zu planetarischer Universalität gebrachte (und um so mehr gefährdete) Macht zur Offenheit objektiven Könnens zu lebendiger Wirksamkeit, in der Antlitz und Wesen der Menschheit real verändert und der verschwiegenen Natur ihre letzten Kräfte entrungen werden.

So ist Politik nicht eine letzte, peripherste Anwendung philosophischer und anthropologischer Erkenntnisse; denn die Erkenntnisse aus zweckfreier Objektivität sind nie zu Ende, nie definitiv, nie unüberholbar und nie einholbar vom Leben. Das Erkennen als dieser Prozeß ist nie so weit wie das Leben und immer weiter als das Leben. Politik aber ist die Kunst des rechten Augenblicks, der günstigen Gelegenheit. Auf den Moment kommt es an. In dieser Besorgtheit um die Bezwingung der konkreten Situation bekundet sich allgemein schon der Primat des selbstmächtigen Lebens und der offenen Frage, bekundet sich die Übernahme der

Bodenlosigkeit in das Prinzip der Lebensführung, die ebenso elementar die Problematik der Philosophie und die Problematik des zur Philosophie mächtigen Menschen erzeugt als sie entdeckt. Daher ist Anthropologie nur als politisch relevante, auch Philosophie daher nur als politisch relevante möglich, gerade dann, wenn ihre Erkenntnis von jeder Rücksicht auf Zwecke und Werte radikal befreit worden ist, deren Verfolgung die bis in's letzte konsequente Objektivität abbiegen könnte.[21]

So ist Politik ein Organon der Philosophie, wie sie ein Organon der Anthropologie ist. Ein Satz, der sofort in die Hände von Spielern und Falschmünzern geraten kann, wenn man ihn nach Art der von der geschichtlichen Weltansicht gerade überwundenen Legitimität als einen Primat der politischen Absicht und Rücksicht in der *Problemstellung* der Philosophie und Anthropologie auffaßt. Ein Satz, der seinen ursprünglichen Sinn nur unter der Bedingung behält, daß man von der Politik den sie degradierenden Gedanken eines bloßen Betätigungsfeldes und technischen Berufes abhält, wie man ihn von Wissenschaft, Kunst, Religion abhält, auch wenn man weiß, daß ihre Ausübung nicht ohne Delegation an Menschen, die dazu geschickt und geweiht sind, möglich ist. Und nur weil Politik als der *geschichtsaufschließende* Horizont eines Lebens, das sich zur ganzen Welt ermächtigt weiß, jener offenen Haltung zur offenen Frage entspringt, der auch Philosophie und Anthropologie als theoretische Mächte entspringen – Mächte, welche die moderne Wissenskultur tragen –, tritt sie in den unentscheidbaren Kampf um den Primat, den Philosophie und Anthropologie untereinander führen, mit ein.

Hier erst begreift man, warum es ebenso wie einen rational nicht entscheidbaren Kampf der Völker um ihre Daseinsprinzipien einen rational nicht entscheidbaren Kampf der Philosophien und An-

21 Politisch relevant heißt hier sowohl für Politik bedeutsam als auch durch Politik bestimmbar. Das Wissen, das spezifisch aufs Ganze geht – Philosophie und Anthropologie – ist nicht wie irgend ein Fachwissen auf bestimmten »Gebieten« gegen irrationale Lebensentscheidungen neutralisierbar. Welt und Mensch sind keine Gebiete, sondern Größen, die zu ihrem »Sein« einen immer noch zu vollziehenden Einsatz des Lebens brauchen.

thropologien geben muß. Warum zugleich eine neutrale Position gegenüber diesem Kampf nicht möglich ist, sondern jede Position selber schon im Kampffelde liegt, so daß es keine indifferente Wesensbetrachtung des Menschen gibt, die sich nicht schon im Ansatz ihrer Frage für eine bestimmte Auffassung entschieden hätte; es keine vorphilosophische Logik, Ethik, Systematologie und Kritik der Philosophie gibt, die nicht selbst schon wieder die Konsequenz einer besonderen Art von Philosophie, und sei es der Philosophie des Lebens, darstellte; es keine eigentliche Form des Menschseins und keine Wesentlichkeit des Lebens gibt, die nicht schon partikular und parteiisch die bestimmten und ausschließenden Züge mindestens eines besonderen Volkstums trüge.
Nur das kann der Mensch mit dem europäischen Prinzip der offenen Immanenz und des sich aus dem Leben her auf das Leben hin Verstehens: trotz und in der Partikularität die universal verbindliche Position des nur in ihr wahrhaft und eigentlich Mensch-Seins behaupten, trotz der monadischen Vereinzelung und Geschlossenheit der volkhaften, der philosophischen, der politischen Positionen gegeneinander das sie alle verbindende kontinuierliche Medium *schaffend* zur Geltung zu bringen, das – in der griechischen Entdeckung der mathematischen Allgemeingültigkeit als Möglichkeit in Sicht gekommen – ihnen mit der Entgottung der Welt in Wirklichkeit verloren zu gehen droht.

11. Ohnmacht und Berechenbarkeit des Menschen

Den Menschen als offene Frage behandeln heißt die Entscheidung über den Primat von Philosophie, Anthropologie, Politik offen lassen. Für die Lebensphilosophie ist sie damit dem menschlichen Leben in seiner Geschichte anheimgestellt: was der Mensch ist, kann er nur durch die Geschichte erfahren. Für die Lebensphilosophie ist in dieser Perspektive aber zugleich mehr als nur diese Perspektive eingenommen, weil sie um ihre Relativität weiß. Das Offene, dem sie die Entscheidung überläßt als eine jeweils ge-

schichtlich, d. h. unvorhersehbar getroffene, per hiatum irrationalem des Geschicks vermochte und zugleich überraschende Entscheidung, spricht die Lebensphilosophie als das »Leben«, die »Menschen« an. Aber sie weiß – sollte es immer wissen –, daß dieses als Leben und Menschen Ansprechen *nicht nur* »schon Interpretation, Auslegung, Deutung« ist, denn diese Kategorien liegen bereits im hermeneutischen »Verständnis«system (was die wiederum selbstverständliche Anwendung ihres lebensphilosophischen Prinzips auf sie selber, den durch sie geschlossenen hermeneutischen Zirkels, den Kreislauf zwischen ihr, der Philosophie oder Anthropologie oder Logik, und dem erfahrenen Leben sichert). Sondern daß dieses sich im Kreislauf Halten und Wissen *auch gestiftet,* auch eine geschichtliche Entdeckung ist, eine Möglichkeit und Wendung, die (das Leben, der Mensch) vermocht hat, durch die er sich in sein eigenes Blickfeld brachte. Daß gerade durch diese Wendung Dasjenige oder Derjenige, der die Wendung hervorgebracht hat – wir deuteten es deshalb mit der Einklammerung der Worte an –, selbst fraglich geworden ist. Daß diese Wendung, in der die dem Leben, dem Menschen natürliche Wissenshaltung aus ihm hervorging, damit in ihrer Natürlichkeit und Notwendigkeit problematisch wird, weil nur *innerhalb* dieser errungenen philosophischen Betrachtungsart, die eine neue Empirie in Freiheit setzte, die Lebensnotwendigkeit und Natürlichkeit der Wendung »zu sich« besteht und sich mit Gründen verteidigen läßt. Und daß schließlich die Entdeckung des historischen Charakters dieser Wendung zu einem neuen Wissen verknüpft ist mit der Einsicht in die Unmöglichkeit, die Frage, was und wer »sich« da gewendet hat, direkt und außerhalb der geschichtlichen Erfahrung und ihrer philosophischen Perspektive zu beantworten, verknüpft, ja gehalten ist durch das Prinzip der verbindlichen Unergründlichkeit dieses Was und Wer.

Innerhalb ihrer Perspektive steht Lebensphilosophie außerhalb ihrer Perspektive. Ihre Immanenz ist eine offene Immanenz und nicht mit der alten geschlossenen Immanenz zu vergleichen, welche am Modell des Bewußtseins, das nur Bewußtseinsinhalte hat und faßt, orientiert war und als Prinzip (auf die Tatsache der Ein-

gebundenheit des Denkens und Wissens in die Geschichte, in die Gesellschaft und ihre ökonomische Daseinsverfassung angewendet) den Historismus und Relativismus erzeugt. Ihre Immanenz überwindet gerade den historischen Relativismus in eine das Wissen zur Objektivität freigebende Denkhaltung, welche mit seiner notwendigen Relativität auf Standorte den »Raum« oder das Medium der Standorte offen läßt. Die eigentümliche Verschränkung ihrer Perspektiven, derzufolge ein Blicken in ihr, ein hermeneutisches Denken, ein lebensphilosophisches Interpretieren auf den Menschen im Sinne eines zur Welt als seiner Äußerung Mächtigen ein selber nur geschichtlich notwendiges, ein relativ auf sie, auf ihn, das »Subjekt« der Geschichte, natürliches Blicken und Denken ist, hat also mit Dialektik im Hegelschen Verstande gar nichts zu tun.

Das ist ebenso methodisch wie politisch wichtig. Für Hegel zeigt sich das Eine stets als das Andere in einem sie gemeinsam durchdringenden Medium des Geistes oder der Vernunft. Jede Setzung und Perspektive hat an ihr notwendig, d. h. aus der Wesensnatur des Mediums oder Kontinuums des Geistes bereits garantiert, ihr Gegenteil und führt deshalb von selbst zum Umschlag in ihr Gegenteil. Deshalb kann die Politik auch nur darin bestehen, die je faktisch vorhandene Situation sich selber und ihrer natürlichen Reifung in's Gegenteil, ihrer natürlichen Entwicklung zu überlassen, weil ihr die Vernünftigkeit mit der Selbstbeweglichkeit bereits gesichert ist. Der Weltgeist als das durchdringende und selbstmächtige Medium sorgt schon von sich aus und gebraucht die Individuen mit ihren subjektiven Perspektiven als die List, der Idee in einem den Perspektiven überraschenden und für sie u. U. ungewollten Sinne Realität zu geben. So denkt der Konservative, einerlei ob er die Beharrung oder den natürlichen Fortschritt will, wie sich denn auf dieses Moment in Hegel die Konservative Partei und der marxistische Revisionismus in Deutschland gestützt haben.

Innerhalb seiner Perspektive außerhalb seiner stehen ist als die Position des Menschen, wie sie die hermeneutische Lebensphilosophie zeigt und selber zum Prinzip ihres Zeigens hat, keine

dialektische Wahrheit und überhaupt kein Widerspruch. Die Verschränkung wird nur zum Widerspruch, weil die Formulierung dem (nicht nur grammatischen, sondern durch den Leitgedanken des Ursprungs und der Macht zum Ursprung bedingten) Zwang gehorcht, das Offene und Fragliche dessen, was und wer der ist, der da entspringen läßt und die geschichtliche Wendung vollzieht, als ein Subjekt (auch als Satzsubjekt): Leben, Mensch, Geschichte ausdrücklich zu denken. Ein solches Bestimmen wird damit aber nicht dem Prinzip der Unbestimmbarkeit und der offenen Frage untreu, *sondern folgt ihm in seinen eigenen Sinn hinein.* Durch die von den großen Historikern, vor allem Ranke, geschaffene, von Dilthey zum Prinzip der Philosophie gemachte Weltstellung des erfahrenden Wissens ist der Mensch, d. h. auch wir, in den uns als Spielraum unseres lebendigen Verhaltens natürlichen offenen Horizonten einer wohltätigen Dunkelheit im Woher und Wohin zum Prinzip und Ansatzsubjekt in dieser Philosophie geworden. Wir wissen uns damit der Philosophie in ihrer gesamten Geschichte mit Einschluß der dieses »Wir Wissen« ermöglichenden Philosophie des Lebens mächtig und für sie verantwortlich. Und wir wissen damit zugleich – so stehen wir außerhalb ihrer Perspektive –, daß nur eine *geschichtlich* einmal nötig gewordene, also wohl auch wieder vergehende Philosophie (des Lebens) (uns) dazu ermächtigt hat. Denn das besagt ja gerade die von der Lebensphilosophie vollzogene Verbindung mit der Geschichte im hermeneutischen Aufklären der Ursprünge der Philosophie, also auch ihres eigenen Ursprungs, daß die Philosophie, also auch sich, auf die Geschichte oder den Menschen als Macht, als das Unbestimmte, das Unbekannte, die offene Frage relativiert. Indem sie sich *auf* ihn relativiert, relativiert sie sich aber zugleich *gegen* ihn. Die Erkenntnis, daß der Mensch (in seiner methodisch genommenen Fraglichkeit) das die Philosophie machende Subjekt ist, führt sofort in die Gegenrichtung einer anderen Erkenntnis, welche die erste durchaus nicht aufhebt, sondern (undialektisch) bekräftigt und bestätigt: in die Erkenntnis, daß die Philosophie es ist, die ihn zum »Menschen« macht. Gerade in seiner Relativität einer christlich-griechischen Konzeption begriffen, kommt am Menschen als dem Zu-

rechnungssubjekt seiner Welt das Andere seiner selbst, das Gegenteil davon, die Unzurechnungsfähigkeit zum Vorschein; beginnt an der Geschichte das menschliche Leben, welches das Mächtige ist, auf seine *Ohnmacht* hin durchscheinend zu werden.

Die Unentscheidbarkeit der Frage, ob Philosophie oder Anthropologie oder Politik den Primat hat, welche der geschichtlichen Weltansicht entspricht – sie ist in ihrem Prinzip der Unergründlichkeit des Menschen von vornherein angelegt –, kommt selber als ein Grundcharakter der menschlichen Lebenssituation in ihrer *Transparenz* zum Vorschein. Mensch-Sein ist das Andere seiner selbst Sein. Erst seine Durchsichtigkeit in ein anderes Reich bezeugt ihn als offene Unergründlichkeit. Man darf diese Einsicht nicht rationalisieren bzw. banalisieren, daß man sie dahin umbiegt: Macht ist erst Macht auf dem Hintergrunde von Ohnmacht; selbst Sein ist erst Selbst-Sein auf dem Grunde eines Nichtselbstseins. Man darf weiterhin dieser Einsicht nicht die Form einer Fundierung geben, als ob das Ohnmächtige das Mächtige trüge oder gar aus sich hervorgehen ließe; dann wäre ja das Prinzip der Unentscheidbarkeit preisgegeben und ein Primat der (ontologischen) Philosophie anerkannt. Und schließlich, was ebenso auf den Primat einer Philosophie hinausliefe, Macht und Ohnmacht, Zurechnungsfähigkeit und Unzurechnungsfähigkeit stehen nicht im dialektischen Verhältnis zueinander.

Keines von beiden ist das Frühere. Sie setzen einander nicht mit und rufen einander nicht logisch hervor. Sie tragen einander nicht und gehen nicht ontisch auseinander hervor. Sie sind nicht einund dasselbe, nur von zwei Seiten aus gesehen. Zwischen ihnen klafft Leere. Ihre Verbindung ist Undverbindung und Auchverbindung. So als das Andere seiner selbst *auch* er selbst ist der Mensch ein Ding, ein Körper, ein Seiender unter Seienden, welches auf der Erde vorkommt, eine Größe der Natur, ihren Schwerkrafts- und Fallgesetzen, ihren Wachstums- und Vererbungsgesetzen wie ein Stück Vieh unterworfen, mit Maß und Gewicht zu messen, bluthaft bedingt, dem Elend und der Herrlichkeit einer blinden Unermeßlichkeit ausgeliefert. Blind wie sie steigen aus ihr in seinem Bezirk die Gewalten der Triebe und stoßen ihn, letzten

Endes *berechenbar*, in die Bahn der lebendigen, sterblichen Dinge. Darum hat der Mensch nicht bloß einen Körper, den er wie einen Mantel dereinst ablegen kann, sondern er ist Körper, in demselben Range wie er der mächtige Verantwortliche ist. Physisch ist er sich ebenso nah – und fern, wie seine einheimischen Regionen der Lebendigkeit ihm nah – und fern sind. Er ist auch das, worin er sich nicht selbst ist, und er ist es in keinem äußerlicheren und geringeren und nachgeordneten Sinne.

Nur, daß es um dieses »sich« willen in der Transparenz für ihn, der er ist, keine Ruhe gibt. Der Mensch wird den Bezirk seines Daseins, dessen Grenzen ihm mit den Grenzen der Verständlichkeit zusammenfallen, bevorzugen und als den *eigentlichen* ansprechen, da er ihm als die Sphäre der dem Leben einheimischen Bedeutungen immer darin bezeugt wird, daß er selbst in ihnen von sich Kunde bekommt. Er wird stets dieses immanente Plus seiner Innerlichkeitsperspektive gegen die Identifikation seines Wesens mit seinem Körper (als einem Anderen seiner selbst) ausspielen müssen und Himmel und Hölle gegen die Möglichkeit des Materialismus aufbieten. Das Andere seiner selbst distanziert er zu sich und macht es so zu einem Anderen als er selbst, um mit dieser Wendung jene berühmten Lösungen der Zwei- oder Drei-Wesentheorie zu erreichen, die durch die Begriffe von Körper, Seele und Geist die philosophische Anthropologie beherrscht haben. Wieder muß man sagen, kann es weder bei diesen dualistisch-trialistischen Kompositionsvorstellungen noch auch bei der bedingungslosen Unterbindung der materialistischen Deutungsmöglichkeit sein Bewenden haben. Auch der Materialismus ist ebenso wie die sich ihm entgegenstellenden Theorien eine echte Möglichkeit, zu der ihn die Bodenlosigkeit und Transparenz menschlicher Situation ermächtigt. Zu der ihn letzten Endes das methodische Prinzip der Unentscheidbarkeit des Primats von Philosophie, Anthropologie, Politik ermächtigt, nach welchem der Kampf der Aspekte des Lebens nie zur Ruhe kommt.

In seiner Macht scheint der Mensch also auf seine Ohnmacht oder seine Dinglichkeit durch. Er ist eigentlich auch Körper. Von diesem Körper läßt sich der Mensch bis in's Letzte bestimmen, auch

wenn er dagegen den Kampf aufnehmen kann, mit seinen Begierden, Krankheiten in Konflikt gerät. Geburt, Abstammung, Tod haben über ihn Gewalt und stellen sich mit dem gleichen Anspruch auf Essentialität und Universalität, wie ihn der dem Menschen einheimische Bezirk des sich selber aussprechenden Lebens erhebt, seiner Macht entgegen. Ding und Macht kollidieren, indem sie in der Undverbindung das Kompositum Mensch bilden, das in Transparenz die durch Nichts vermittelte Einheit seines offenen Wesens ausmacht. Auf das Andere seiner Macht und seines Selbst durchscheinend ist der Mensch in eine Ebene mit physischen Dingen durchgegeben und erscheint von ihm aus dem Reich eines besonderen Seins belebter Körper, der Pflanzen und Tiere, eingegliedert.

Philosophisch bedeutet das die notwendige Möglichkeit, das Wesen des Menschen am Leitfaden einer regionalen Ontologie des Organischen als einer Kategorienlehre der Biologie und ihrer Phänomene zu entwickeln. Weil nur *unter der Vorgabe* einer (gerade falschen) Verabsolutierung des hermeneutischen Prinzips das Leben in der Richtung seiner natürlichen Kundgabe als das dem Menschen nächste Ansatzfeld seiner Selbsterkenntnis, der Mensch als sich selber Nächstes erscheint. Demgegenüber besteht Nietzsches Satz: Jeder ist sich selbst der Fernste nicht nur psychologisch bzw. hermeneutisch zu Recht. Sondern in der scheinenden Durchgegebenheit der unergründlichen Macht auf die »Schicht« des ohnmächtigen Ausgeliefertseins an die Naturgesetze verlieren die einheimischen Horizonte des von sich zu sich kündenden Lebens die methodisch-existentielle Nahestellung und rücken an die äußerste Peripherie. Der Mensch ist damit eigentlich Stoff in der Form des je mein Körper Seins: sein Gehirn spiegelt ihm die Welt samt ihrer Geschichte.

Politisch bedeutet die Durchgegebenheit des Menschen in die Ebene eines naturwissenschaftlich berechenbaren Seins, das in der Verkürzung der politisch relevanten Augenblicklichkeit vom Wissen der Wissenschaft allerdings nie eingeholt werden, aber auch nie überholt werden kann, das Rechnen mit einem voraussagbaren Geschehen; eine Stütze für die nüchterne Objektivität der entlar-

venden Haltung, die hinter jedem Argument die vital-biologischen Faktoren wirksam weiß und die Determination der Ideale und Ideen und der gegenseitig sich vorzuspielenden Ewigkeitswerte von unten her ernst nimmt und sie benutzt, wo irgend sie es kann.

12. Gebundenheit an ein Volk

Unter der Vorgabe des relativ auf die Geschichte und gegen sie genommenen hermeneutischen Prinzips der Lebensphilosophie kommt man in ihren Perspektiven aus ihr heraus, so daß sie eine neben anderen »mögliche« souveräne Form zu philosophieren erscheint. Das gerade ist ihre letzte Freigebigkeit, daß sie durchscheinend Horizonte aufschließt, die jenseits ihrer liegen. So bezeugt sie ihr Europäertum, das im Zurücktreten von seiner Monopolisierung der Menschlichkeit das Fremde zu seiner Selbstbestimmung nach eigener Willkür entbindet und mit ihm in einer neu errungenen Sphäre von Freiheit auf gleichem Niveau das fair play beginnt. Sie vollzieht darin die gleiche Wendung, welche das politische Leben hin zur Nationalstaatlichkeit genommen hat, der für das nächste Säculum, sieht man auf den Orient und Afrika, die Zukunft gehört und solange die Zukunft gehören wird, als Menschen an sich als dem Unergründlichen festhalten, Welt und Leben nach allen Dimensionen offen halten.
Die Vorgabe des lebensphilosophischen Aspekts läßt den Menschen als Natur oder das nicht mehr Verständliche sehen; als das Ding, das in einigen Milliarden Exemplaren über den Planeten hin vorkommt, in Rassen aufgesplittert vorhanden ist. Als das Ding, das sich durch gewisse körperliche Merkmale von den Anthropoiden unterscheidet und auf Grund dieser Merkmale für eine gewisse Einheit dessen, was Menschenantlitz trägt, die Benennung Mensch gerade in der zoologischen Sphäre erlaubt. Jede Lehre, die das erforschen will, was den Menschen zum Menschen macht, sei sie ontologisch oder hermeneutisch-logisch, und die methodisch oder im Ergebnis an der Naturseite menschlicher Existenz vorbei-

sieht oder sie unter Zubilligung ihrer Auch-Wichtigkeit als das Nicht-Eigentliche bagatellisiert, für die Philosophie oder für das Leben als das mindestens Sekundäre behandelt, ist falsch, weil im Fundament zu schwach, in der Anlage zu einseitig, in der Konzeption von religiösen oder metaphysischen Vorurteilen beherrscht. Gerade weil die geschichtliche Weltansicht ihr Fundament, den Menschen, in Rücksicht auf eine unvorhersehbare, d. h. nur geschichtlich erfahrbare Änderung seines Selbst und seiner Selbstauffassung unbestimmt läßt, führt sie aus der schulmäßigen Dogmatisierung einer (keineswegs methodisch-apriorisch verfahrenden) Hermeneutik heraus und gibt den Blick in ganz andere Bezirke philosophischen Nachdenkens frei, wenn dieses Nachdenken die Verabsolutierung seiner Position entschlossen opfert und mit dem Prinzip der Verbindlichkeit des Unergründlichen für das Wissen zugleich die Unentscheidbarkeit eines Primats für die Philosophie und einer legitimen Rangordnung für die Aufrollung ihrer Probleme anerkennt.[22]

22 Von dieser neuen Offenheit eines auf die Bodenlosigkeit endlos erschließbarer Zonen des »Seienden« und des »Lebenden« gewagten Wissens, das Objektivität, aber nicht Absolutheit will, ist gerade die der Diltheyschen Richtung scheinbar entgegengesetzte neue Ontologie Hartmanns getragen, die aus der Gegenstandstheorie Meinongs und der phänomenologischen Forschung mindestens ebenso stark herausgewachsen ist wie aus dem transzendentalen Logismus der Marburger Schule. Ein neues Weltgefühl offener, richtungsloser, wirklichkeitsverbundener Sachnähe dokumentiert sich in diesen beiden, in Deutschland sicher wohl am weitesten voneinander Abstand nehmenden Möglichkeiten zu philosophieren, das Weltgefühl der positiven Erfahrung, von dem Naturwissenschaft und Geisteswissenschaft gleichermaßen beflügelt sind. Und wenn es heute nach einer Periode kantischen, fichteschen, hegelschen Philosophierens, in einer Periode phänomenologischen Forschens, das offenbar der Gefahr erlegen ist, sich selber für Philosophie zu nehmen, und zu den Philosophien des Platon und Aristoteles, Thomas von Aquino und der christlichen Theologie zurückgefunden hat (man denke nur an den von Weltgrundkonzeption und Logosmetaphysik auch nicht in seinen letzten Jahren losgekommenen Scheler), wenn es heute über den Pragmatismus und Historismus und Perspektivismus von Nietzsche, Bergson, Spengler, James wirklich hinausführende neue Möglichkeiten des Philosophierens geben soll, dann werden sie das Prinzip und die Fülle der Erfahrung in ihre apriorische Grundidee schon mit aufgenommen haben müssen, damit die zuletzt noch vom Phänomenologismus praktizierte Absperrung des Philosophierens vom Erfahren endlich überwunden wird.

Offen wie die Welt ist der Mensch in ihr außer ihr. Offen sind die Zugänge zu ihm und nicht eher natürlich geordnet, als bis wir, d. h. Philosophie, in ihrer bewußten Verantwortung vor der Geschichte und für sie, jene geordnet haben. In seiner Transparenz auf Natur durchgegeben ist er trotz der hermeneutischen Zugänglichkeit ebenso eigentlich Körper als er es eigentlich nicht ist, da er eine »tiefere« geheime Essenz besitzt: die von sich kündende Macht der Existenz. In dieser Offenheit hat er sein Leben zu führen, ungewiß, welche seiner Seiten das Übergewicht hat, von denen das Leben ihm immer schon Aufschluß über sein Selbst gibt, während der Körper ihm die Selbständigkeit letzten Endes nimmt und ihn dem Lauf der Dinge ausliefert. In dieser Offenheit hat ihn die Wissenschaft, die Philosophie zu erfassen, keiner »Seite«, keinem Gliede dieser Undverbindung den Vorrang zu geben, bei keinem monistischen oder pluralistischen Kompositionsmodell sich zu beruhigen. Als exzentrische Position des In sich – Über sich ist er das Andere seiner selbst: Mensch, sich weder der Nächste noch der Fernste – und auch der Nächste mit seinen ihm einheimischen Weisen, auch der Fernste, das letzte Rätsel der Welt.

Sich erschlossen, in einem Kreis von Vertrautheit, Selbstverständlichkeit und zugleich durchgegeben auf etwas Zufälliges, Unverständliches, nur künstlich Begreifbares –, es liegt gewiß nebeneinander, aber es geht auch zusammen in der Sphäre, die in der Exzentrizität freilich gebrochen und dadurch transparent erscheint, der aber der Mensch angehört, welcher nicht nur Ding, sondern Organismus ist. In der Sphäre des Lebendigen, die er nicht dadurch einnimmt, daß er ein Leben »irgendwie führt« (und so sein »Eigentliches« stets zu verlieren droht), sondern durch die er leibhaft als das Andere seines in Führung und Kündigung ihm erschlossenen Selbst ontisch konstituiert ist. Diese Sphäre bildet die Verschränkung des belebten Körpers in sein Feld zur Einheit der Lebenssituation nach Maßgabe der Gesetze der Positionalität.[23]

23 Vgl. Helmuth Plessner, Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin und Leipzig 1928. Jetzt in: Gesammelte Schriften, Bd. IV. Dort habe ich die Gesetze der Positionalität am Leitfaden einer Kategorienlehre des Lebendigen entwickelt.

Exzentrische Position als Durchgegebenheit in das Andere seiner Selbst im Kern des Selbst ist die offene Einheit der Verschränkung des hermeneutischen in den ontisch-ontologischen Aspekt: der Möglichkeit, den Menschen zu verstehen, und der Möglichkeit, ihn zu erklären, *ohne* die Grenzen der Verständlichkeit mit den Grenzen der Erklärbarkeit zur Deckung bringen zu können; ist als Sein Leben, trägt das Leben, und doch emanzipiert sich das Leben von ihm, vom Vorhandensein und beharrt in der unergründlichen Aufschließbarkeit seines Kündens und Deutens.
Diese Unstimmigkeit tritt an der Gebrochenheit der menschlichen Transparenz hervor, von der man, da die Grenzen der Verständlichkeit und des Lebens mit den Grenzen der Erklärbarkeit und des Vorhandenseins nicht zusammenfallen, nicht sagen kann, wer für sie verantwortlich zu machen ist: das Leben in Kündung und Deutung oder die physische Natur. *Diese Gebrochenheit* der menschlichen Transparenz ist der beschränkte Daseins- und Gesichtskreis eines *Volkes* oder die *Volkhaftigkeit* der menschlichen Existenz. Wenn es mit der offenen Fraglichkeit und Unergründlichkeit gegeben ist, daß der Mensch nur als Freund oder Feind gemeinschaftsoffen zu leben vermag, so ist mit der gleichfalls die offene Fraglichkeit zum Ausdruck bringenden Transparenz oder Exzentrizität ihre Brechung und damit die Volkhaftigkeit seines Lebens und Seins gegeben. Da jedoch die gemeinschaftsoffene Weise gleichursprünglich mit dem Gegencharakter seiner Situation, mit der Abgesetztheit einer vertrauten, einheimischen gegen eine unvertraute, fremde Sphäre verknüpft ist, der Mensch also – was auch an seiner Objektivität, seinem Vermögen zur Gegenständlichkeit greifbar wird – ein primär Abstand von etwas nehmendes Wesen ist (weil er unbestimmt und offene Frage bleibt), so gerät das menschliche Leben notwendig in eine ihm relativ zufällige Existenzform eines bestimmten, und zwar gegen andere gleich zufällige Existenzformen abgesetzten und bestimmten Volkes. Nach dem Prinzip der Unbestimmtheitsrelation zu sich oder der offenen Frage kann der Mensch nicht nur die Notwendigkeit, in einer Gemeinschaft bzw. Gesellschaft überhaupt existieren zu müssen, sondern auch die Notwendigkeit der *Partikularität* seiner

Existenz in gegeneinander gestellten Völkern mit verschiedenen Sprachen und Sitten, also verschiedenen Vertrautheitssphären und Traditionen begreifen. Vermittelt wird ihm diese Einsicht in der transparenten Durchgegebenheit auf die Naturhaftigkeit seines Wesens als das Andere seiner selbst. Vermittelt, nicht begründet durch sie. Denn die Gründe dafür kann er mit der gleichen Ursprünglichkeit und dem gleichen Recht dem Vorhandensein wie dem kündend-deutenden Leben entnehmen, deren Bezirke zwar essentiell verschieden, aber ineinander verschränkt sind, so daß es unmöglich ist, ihre Grenzlinie anzugeben. Die Zersplitterung aber in gerade diese und keine anderen Völker ist ein pures Faktum der ethnobiologischen und historischen Erfahrung.

Man hat wohl früher versucht, ihre Mannigfaltigkeit nach einem Plan dramatischer Sukzession oder Kooperation zu verstehen und den Weltvölkern auf diese Weise eine Notwendigkeit und einen Sinn zu geben, der zwar durch die Geschichte bezeugt werden, aber selber zeitlos der Geschichte überlegen sein soll. Die Bemühungen der idealistischen Philosophie seit Fichte um das philosophische Verständnis der historisch-biologischen Fakten sind unvergessen. Aber gerade diese Art der Sinnverleihung muß überwunden werden, wenn die Weltgeschichte als das Weltgericht begriffen sein soll, das keinen seiner Urteilssprüche *ohne Revisionsmöglichkeit* fällt. Wie die romantische Denkweise, im Wirklichen der Geschichte Vernunft zu sehen, die Geschichte zu dem Schauplatz degradiert, auf dem ein überweltliches Drama des absoluten Geistes zur Aufführung kommt, die Völker nach Stichworten gleichsam im rechten Augenblick auftreten und wieder verschwinden, so nimmt sie damit dem Wirklichen die Relativität, das Unbestimmte und damit die Macht, das, was geschehen ist, durch eigene Kraft ins Unvorhersehbare hinein zu ändern. Weil die Geschichte den Absolutismus von für die Geschichte maßgebenden Plänen ein für allemal überwunden hat, der dem Sinn einer bis in die fernsten Fernen hinein offenen Erfahrung widerstreitet, kann ein Volk unter Völkern nur soweit notwendig sein, als es sich nötig und notwendig macht. Darin liegt der Sinn seiner *Politik*, mit und gegen die anderen seine Tradition durchzusetzen als den Horizont, aus

dessen Vertrautheit heraus es sich mehr als nur dies Volk, als es sich die Menschheit in ihrer eigentlichen Gestalt ist. Aus dem Bewußtsein der Zufälligkeit aber des eigenen Volkstums, die ihm in der Durchgegebenheit auf die gleiche Zufälligkeit des fremden Volkstums als Partikularität der eigenen Position gegen die übergreifende Universalität der Menschheit faßlich wird (wenn das Volk an der abendländischen Tradition des Menschen als dem Mächtigen und Verantwortlichen festhält), beschränkt sich zugleich die Politik zur eigentlichen Kunst des Möglichen in der Richtung nicht auf das Maximum, sondern Optimum für die eigene Daseinslage. Mit der allmählichen Überwindung der Absolutsetzung des eigenen Volkstums, das gleichwohl seinen Absolutheitsaspekt hat – in der Sphäre seines sich je schon Erschlossenseins und Verstandenhabens –, zivilisiert sich die Politik. Die Kampfmittel werden andere und die Ziele werden relativer. Aber der Kampf verliert weder seine Schärfe noch sein Gewicht für die letzten menschlichen Entscheidungen.

In dem Gesichtskreis seines Volkes liegen für den Menschen alle politischen Probleme beschlossen, weil er nur in diesem Gesichtskreis, in der zufälligen Gebrochenheit dieser Möglichkeit existiert. Die Verschränkung von Vorhandensein und Leben, in der keines der beiden den Vorrang hat, erlaubt dem Menschen keine reine Realisierung, weder im Denken noch im Tun, weder im Glauben noch im Schauen, sondern nur die auf ein bestimmtes Volkstum relative, dem er bluthaft und traditional immer schon angehört. Volkheit ist ein Wesenszug des Menschen wie: Ich und Du sagen Können, wie Vertrautheit und Fremdheit, wie Gewagtheit und Eigentlichkeit seines ihm zur Führung überantworteten Lebens. Solange man diese elementare Bedeutung der Volkheit nicht erkennt und nicht in ihr den Möglichkeitsgrund ergreift, auf dem allein z. B. so etwas wie der »Mensch in je seiner Möglichkeit« aus der Tiefe des Gewissens und der Entschlossenheit sein Schicksal höchst persönlich übernehmen kann, solange man nicht sieht, daß auch noch die letzte individuelle Entscheidung – eine europäische Möglichkeit bisher – auf ein Volkstum hin getroffen, weil von ihm her ermächtigt ist, geht man an der Politik als einem für die we-

sentlichen Dinge unseres Lebens gleichgültigen Geschäft vorüber. Wenn aber eine Philosophie, die das Dasein (Mensch) in die Alternative eines je zu sich und seiner persönlichen Möglichkeit Hinfindens und eines Verfallens an das Man einer depravierten Öffentlichkeit spannt und damit den durch das Luthertum tragisch erzeugten Riß zwischen einer privaten Sphäre des Heils der Seele und einer öffentlichen Sphäre der Gewalt saekularisiert, in Deutschland gerade bei den philosophisch Gebildeten Erfolg haben konnte, so zeigt das die Gefahr, der unser Staat und unser Volk durch den politischen Indifferentismus des Geistes ausgesetzt sind.
Was nützt es denn, bei festlichen Anlässen der Schicksalsverbundenheit des Staatsvolkes zu gedenken, wenn sich die Geistigen ihm, und zwar durch ihre Arbeit entziehen. Gewiß ist die Politik und der Zwang zur Politik kein Argument in sachlicher Arbeit, für die die Sache und das Können allein entscheiden. Die grauenhafte Parteilichkeit, die wir bei uns auch in Dingen der Kulturpflege nur noch mit größter Mühe bekämpfen können, versündigt sich stündlich gegen dieses Grundgesetz. Aber wenn man sie als Politisierung des geistigen Lebens bezeichnet und damit treffen will, so darf man nicht darüber den Schuldigen vergessen: die Gleichgültigkeit der Geistigen gegen die Politik und ihre in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zur Tradition, zur Ehrensache gewordene Bagatellisierung durch die Philosophie. Verdrängen wir die Politik aus den höheren Gebieten interessenfreien Denkens und Handelns, dann dürfen wir uns nicht wundern, wenn sie als Krankheit der Parteipatronage unser geistiges Leben von unten her anfällt und zu ersticken droht.
Es ist für ein zu politischer Selbstbestimmung spät genug gekommenes Volk in gleicher Weise wie für die Philosophie, die nicht auf den Tag und die Stunde, sondern auf das Leben in seiner Größe sieht, eine Notwendigkeit, zu begreifen, daß beide Mächte aufeinander angewiesen, weil durch die Gemeinsamkeit ihres Gesichtsfeldes aufeinander gewiesen sind; ihres Gesichtsfeldes, das in das unergründliche Wohin geöffnet ist, aus dem Philosophie und Politik, ohne einander zur Stütze zu brauchen, im wagenden Vorgriff »vor Gott und der Geschichte« den Sinn unseres Lebens gestalten.